

UNIVERSITE DE LIMOGES

FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

Ecole doctorale 375 – Sciences de l'homme et de la société

---

LANGUES INDO-EUROPÉENNES D'EUROPE ET D'ASIE :  
RECHERCHES TRADUCTOLOGIQUES A PARTIR DU TEXTE  
SANSKRIT DE LA BHAGAVADGÎTÂ

thèse présentée par Karine Galaud

pour l'obtention du grade de Docteur

Pré-rapporteurs :

BRIAND Michel, professeur à l'Université de Poitiers

HU Sishe, professeur, vice-président de l'Université des Langues Etrangères de Xi'an

Jury :

BRIAND Michel, professeur à l'Université de Poitiers

CAPDEBOSCQ Anne-Marie, professeur à l'Université de Limoges

CARON Philippe, professeur à l'Université de Poitiers

LE BERRE Aline, professeur à l'Université de Limoges

LEVET Jean-Pierre, professeur à l'Université de Limoges, directeur de la thèse

YVERNAULT Martine, professeur à l'Université de Limoges

## *Remerciements*

*Je tiens particulièrement à remercier mon directeur de thèse, Monsieur Jean-Pierre Levet, pour avoir accepté de diriger mes recherches. Sa contribution précieuse, sa lecture attentive, ses remarques toujours enrichissantes et son érudition m'ont aidée à orienter ce travail. Il a été un directeur exigeant, discret et compréhensif.*

*Je veux dire merci à mes parents, Jean-Claude et Jacqueline Galaud et à mon frère Benoît pour la chaleur de leur soutien, les encouragements qu'ils m'ont prodigués lorsque je manquais d'abandonner et pour l'attention qu'ils ont bien voulu porter à ce travail.*

*Je veux enfin remercier Thierry Bord, qui m'a aidé, m'a supporté, qui m'a repris la main quand je faiblissais.*

*En témoignage de ma reconnaissance et de mon affection.*

# TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

CONVENTIONS GRAPHIQUES

I. PREAMBULES LEXICOLOGIQUES ET METAPHYSIQUES :

1. sémantique lexicale	p.1
1.1. définition du terme « lexique »	p.1
1.1.1. premières définitions	p.1
1.1.2. distinction terminologique	p.2
1.2. les différents types de mots	p.4
1.2.1. mots graphiques et mots linguistiques	p.4
1.2.2. mots outils et mots pleins	p.4
1.3. comment définir un « mot » ?	p.5
1.3.1. les rapports entre « mot » et « lexique »	p.5
1.3.2. signe linguistique et référent	p.5
1.3.3. sens et référence	p.5
1.3.4. traits, sèmes et relations	p.7
1.3.5. analyse du sens lexical	p.7
1.3.6. les relations entre les « mots » et le « lexique »	p.10
1.4. les champs lexicaux	p.18
1.4.1. introduction terminologique, approche du cinétisme	p.18
1.4.2. les différents types de signifiés de puissance	p.19
1.4.3. le champ sémantique	p.25
1.4.4. le champ générique	p.26
1.4.5. le champ actanciel	p.26
1.4.6. le champ puissanciel	p.26
1.4.7. le champ de métaphore	p.26
1.4.8. l'importance des signifiés de puissance	p.26
1.5. les mots en discours	p.28
1.5.1. lexème et vocable	p.28
1.5.2. le rôle de la syntaxe	p.28
1.6. des conceptions de l'univers à travers le lexique	p.30
1.7. structures sémantiques des langues considérées	p.32
1.7.1. une analyse partiellement hors contexte	p.32
1.7.2. de la perception à la conceptualisation	p.32
1.7.3. concepts, noèmes, universaux	p.33
1.7.4. les limites du « lexicologique »	p.40
2. introduction à la philosophie de la <u>Bhagavadgîtâ</u>	p.42
2.1. qu'est-ce que la métaphysique ?	p.42
2.2. les structures métaphysiques présentes dans ce poème	
2.2.1. présentation et morphologie des « structures métaphysiques »	p.43
2.2.2. présupposés, intuitions, évidences	p.43

2.2.3. méthodes, schèmes et disciplines privilégiés	p.44
2.2.4. structures métaphysiques et mode de vie	p.44
2.3. un univers infini de questions métaphysiques	p.44
2.3.1. le mystère de l'Être, de l'Existence	p.45
2.3.2. l'univers	p.48
2.3.3. Dieu et l'ordre de l'univers	p.49
2.3.4. la valeur de la Connaissance	p.51
2.3.5. la valeur de l'Ethique	p.51

## II. DE L'EXISTENCE AU SENS, ANALYSE TRADUCTOLOGIQUE :

### A. LA MONADE HUMAINE p.55

#### A.1. EN SANSKRIT p.55

##### 1. qu'est-ce qu'un être ? p.55

##### 2. un être humain, un homme ou une femme p.55

2.1. des êtres humains p.56

2.2. des hommes, des femmes p.58

2.3. des êtres contenus dans une enveloppe corporelle p.60

2.3.1. une enveloppe corporelle p.60

2.3.2. la tête p.63

2.3.3. un être procréateur p.67

2.4. un être soumis à une vie psychologique p.69

2.4.1. caractéristiques psychologiques positives p.69

2.4.2. caractéristiques psychologiques négatives p.73

2.4.3. sensations positives p.74

2.4.4. sensations négatives p.76

##### 3. un être en relation avec ses semblables p.76

3.1. famille et castes p.77

3.1.1. la famille p.77

3.1.2. les castes p.78

3.2. les membres de la famille p.82

3.3. les membres des castes p.85

3.4. d'autres types de relation p.87

3.4.1. l'amitié p.87

3.4.2. l'inimitié p.88

3.4.3. la dyade maître / disciple p.89

##### 4. un être ayant une vie psychique p.91

4.1. définition des concepts p.91

4.2. détails étymologiques p.93

4.2.1. l'âtman p.93

4.2.2. la buddhi p.94

4.2.3. le manas p.94

4.2.4. dans le même champ sémantique p.95

<b>A.2. <u>EN LANGUES ROMANES</u></b>	p.96
<b>1. un être humain, un homme ou une femme</b>	p.96
1.1. des êtres humains	p.96
1.1.1. bhûta	p.97
1.1.2. jana	p.97
1.1.3. prajâ	p.98
1.2. des hommes, des femmes	p.98
1.3. des êtres contenus dans une enveloppe corporelle	p.99
1.3.1. une enveloppe corporelle	p.99
1.3.2. la tête	p.103
1.3.3. un être procréateur	p.106
1.4. un être soumis à une vie psychologique	p.110
1.4.1. caractéristiques psychologiques positives	p.110
1.4.2. caractéristiques psychologiques négatives	p.118
1.4.3. sensations positives	p.123
1.4.4. sensations négatives	p.124
<b>2. un être en relation avec ses semblables</b>	p.125
2.1. famille et castes	p.125
2.1.1. la famille	p.125
2.1.2. les castes	p.126
2.2. membres de la famille	p.128
2.2.1. le père et les individus mâles	p.128
2.2.2. la mère	p.131
2.2.3. autres membres de la famille	p.132
2.3. membres des castes	p.135
2.3.1. les brâhmana	p.135
2.3.2. les ksatriya	p.136
2.3.3. les vaiçya	p.137
2.3.4. les çûdra	p.137
2.4. d'autres types de relation	p.138
2.4.1. l'amitié	p.138
2.4.2. l'inimitié	p.140
2.4.3. la dyade maître / disciple	p.141
<b>3. un être ayant une vie psychique</b>	p.144
3.1. l'âtman	p.144
3.2. la buddhi	p.147
3.3. le manas	p.148
3.4. termes connexes	p.149
<b>A.3. <u>EN LANGUES GERMANIQUES</u></b>	p.150
<b>1. un être humain, un homme ou une femme</b>	p.150
1.1. des êtres humains	p.150
1.2. des hommes, des femmes	p.153
1.3. des êtres contenus une enveloppe corporelle	p.156
1.3.1. une enveloppe corporelle	p.156
1.3.2. la tête	p.162

1.3.3. un être procréateur	p.168
1.4. un être soumis à une vie psychologique	p.171
1.4.1. caractéristiques psychologiques positives	p.171
1.4.2. caractéristiques psychologiques négatives	p.180
1.4.3. sensations positives	p.184
1.4.4. sensations négatives	p.185

<b>2. un être en relation avec ses semblables</b>	p.187
2.1. familles et castes	p.187
2.2. membres de la famille	p.188
2.2.1. le cercle familial réduit	p.188
2.2.2. le cercle familial élargi	p.189
2.3. membres des castes	p.191
2.4. autres types de relation	p.193
2.4.1. l'amitié	p.193
2.4.2. l'inimitié	p.195
2.4.3. la dyade maître / disciple	p.195

<b>3. un être ayant une vie psychique</b>	p.197
3.1. l'âtman	p.197
3.2. l'ahamkâra	p.198
3.3. buddhi, manas, cetas	p.199
3.3.1. la buddhi	p.200
3.3.2. le manas	p.201
3.3.3. le cetas	p.202
3.3.4. termes connexes	p.202

## **B. L'EXISTENCE**

### **B.1 EN SANSKRIT**

#### **1. le temps**

<b>2. découpage temporel et chronologie</b>	p.204
2.1. les mesures du temps	p.204
2.2. les saisons et les époques	p.207
2.3. découpage chronologique	p.208
2.3.1. dans le cycle	p.208
2.3.2. hors du cycle	p.208

<b>3. les étapes de l'existence</b>	p.209
3.1. la notion d'« existence »	p.210
3.2. l'origine	p.211
3.3. la jeunesse	p.211
3.4. la fleur de l'âge	p.212
3.5. la vieillesse	p.212

<b>4. le « terme » de l'existence</b>	p.212
4.1. la disparition	p.212

4.2. le samsâra	p.214
4.3. l'amṛta	p.215
<b>B.2. EN LANGUES ROMANES</b>	p.215
1. le temps	p.215
2. découpage temporel et chronologie	p.216
2.1. les mesures du temps	p.216
2.2. les saisons et les époques	p.217
2.3. découpage chronologique	p.219
2.3.1. dans le cycle	p.219
2.3.2. hors du cycle	p.220
3. les étapes de l'existence	p.222
3.1. la notion d'« existence »	p.222
3.1.1. asu/gatâsu	p.222
3.1.2. prâna/apâna	p.223
3.2. l'origine	p.225
3.3. la jeunesse	p.226
3.4. la fleur de l'âge	p.227
3.5. la vieillesse	p.227
4. le « terme » de l'existence	p.228
4.1. la disparition	p.228
4.2. le samsâra	p.230
4.3. l'amṛta	p.231
<b>B.3. EN LANGUES GERMANIQUES</b>	p.232
1. le temps	p.232
2. découpage temporel et chronologie	p.233
2.1. les mesures du temps	p.233
2.1.1. le yuga	p.233
2.1.2. autres mesures du temps	p.233
2.2. les saisons et les époques	p.234
2.3. découpage chronologique	p.236
2.3.1. dans le cycle	p.236
2.3.2. hors du cycle	p.237
3. les étapes de l'existence	p.240
3.1. la notion d'« existence »	p.240
3.1.1. asu/gatâsu	p.240
3.1.2. prâna/apâna	p.241
3.2. l'origine	p.243
3.3. la jeunesse	p.244
3.4. la fleur de l'âge	p.244
3.5. la vieillesse	p.245

4. le « terme » de l'existence	p.245
4.1. la disparition	p.245
4.1.1. « mṛtyu », terme générique	p.245
4.1.2. parasynonymes	p.245
4.2. le samsāra	p.247
4.3. l'amṛta	p.248

## C. L'UNIVERS p.250

### C.1. EN SANSKRIT p.250

1. cosmologie, cosmogonie, quelles différences ?	p.250
2. cosmologie	p.251
2.1. les quatre éléments	p.251
2.1.1. la terre	p.251
2.1.2. le feu	p.254
2.1.3. l'air, le vent, le ciel, l'éther	p.256
2.1.4. l'eau	p.258
2.2. les astres	p.262
2.2.1. le soleil	p.262
2.2.2. la lune	p.262
2.3. l'obscurité, la lumière	p.264
2.3.1. l'obscurité	p.264
2.3.2. la lumière	p.265
2.4. ce qui peuple l'univers	p.266
2.4.1. dieux, divinités, démons	p.266
2.4.2. les végétaux	p.268
2.4.3. les animaux	p.270
3. cosmogonie	p.275
3.1. l'origine de l'existence	p.275
3.2. les substrats ou continus perceptibles	p.277
3.2.1. Sat, substrat du temps	p.277
3.2.2. Ânanda, substrat de l'espace	p.277
3.2.3. Cit, substrat de la pensée	p.277
3.2.4. Brahman, substrat commun	p.278
3.3. les trois tendances fondamentales, les guṇa	p.280
3.3.1. définition	p.280
3.3.2. lien avec les formes de l'Être	p.281
3.3.3. hiérarchie des guṇa	p.282
3.3.4. localisation	p.282
3.4. la puissance Mâyâ, le dualisme fondamental	p.283
3.4.1. la puissance Mâyâ	p.283
3.4.2. le dualisme fondamental	p.283
3.5. Brahmâ, l'Être immense	p.284
3.5.1. Brahmâ et rajas	p.284
3.5.2. les noms de Brahmâ	p.284
3.5.3. culte, mythe et image de Brahmâ	p.285
3.5.4. les aspects singuliers de Brahmâ	p.285
3.6. Puruṣa, l'Être cosmique	p.287



3.6.1. macrocosme et microcosme	p.287
3.6.2. la durée cosmique	p.288
3.6.3. la localisation cosmique	p.289
3.6.4. nature de la manifestation	p.290
3.6.5. apparition de l'Univers	p.291
3.6.6. la Conscience Cosmique	p.291
3.6.7. personnification et description de Puruṣa	p.292

## **C.2. EN LANGUES ROMANES** p.293

<b>1. cosmologie</b>	p.293
1.1. les quatre éléments	p.293
1.1.1. la terre	p.293
1.1.2. le feu	p.296
1.1.3. l'air, le vent, le ciel, l'éther	p.298
1.1.4. l'eau	p.300
1.2. les astres	p.304
1.2.1. le soleil	p.304
1.2.2. la lune	p.304
1.3. l'obscurité, la lumière	p.305
1.3.1. l'obscurité	p.305
1.3.2. la lumière	p.306
1.4. ce qui peuple l'univers	p.307
1.4.1. dieux, divinités, démons	p.307
1.4.2. les végétaux	p.309
1.4.3. les animaux	p.310
<b>2. cosmogonie</b>	p.316
2.1. l'origine de l'existence	p.316
2.2. les substrats ou continus perceptibles	p.316
2.3. Brahman, le substrat commun	p.318
2.4. les trois tendances fondamentales, les guṇa	p.320
2.5. la puissance Mâyâ, le dualisme fondamental	p.323
2.5.1. la puissance Mâyâ	p.323
2.5.2. Mâyâ, le dualisme fondamental	p.325
2.6. Brahmâ, l'Être immense	p.326
2.7. Puruṣa, l'Être cosmique	p.326

## **C.3. EN LANGUES GERMANIQUES** p.328

<b>1. cosmologie</b>	p.328
1.1. les quatre éléments	p.328
1.1.1. la terre	p.328
1.1.2. le feu	p.332
1.1.3. l'air, le vent, le ciel, l'éther	p.337
1.1.4. l'eau	p.339
1.2. les astres	p.343
1.2.1. le soleil	p.343
1.2.2. la lune	p.343
1.3. l'obscurité, la lumière	p.344

1.3.1. l'obscurité	p.344
1.3.2. la lumière	p.345
1.4. ce qui peuple l'univers	p.347
1.4.1. dieux, divinités, démons	p.347
1.4.2. les végétaux	p.348
1.4.3. les animaux	p.351

<b>2. cosmogonie</b>	p.358
2.1. l'origine de l'existence	p.358
2.2. les substrats ou continus perceptibles	p.361
2.3. Brahman, le substrat commun	p.361
2.4. les trois tendances fondamentales, les guṇa	p.363
2.4.1. définition des guṇa	p.363
2.4.2. aspects des guṇa	p.364
2.5. la puissance Mâyâ, le dualisme fondamental	p.367
2.5.1. la puissance Mâyâ	p.367
2.5.2. Mâyâ, le dualisme fondamental	p.368
2.6. Brahmâ, l'Être immense	p.369
2.6.1. Brahmâ	p.369
2.6.2. Prajâpati	p.370
2.7. Puruṣa, l'Être cosmique	p.371

## **D. DIEU(X) ET ORDRE DE L'UNIVERS** p.373

### **D.1. EN SANSKRIT** p.373

<b>1. mythologie</b>	p.373
1.1. le panthéon védique	p.373
1.1.1. les trois aspects des dieux	p.373
1.1.2. les dieux et leurs sphères	p.375
1.1.3. les autres dieux	p.383
1.1.4. dieux et anti-dieux	p.384
1.2. la Trimûrti	p.386
1.2.1. Viṣṇu, l'Immanent	p.386
1.2.2. Ṣiva, le Seigneur du sommeil	p.393
<b>2. le Dharma, loi cosmique</b>	p.395
2.1. le Dharma	p.395
2.1.1. tentative de définition	p.395
2.1.2. tentative de traduction	p.396
2.1.3. aspects particuliers du dharma	p.398
2.2. comment la monade humaine peut-elle se conformer au dharma ?	p.399

### **D.2. EN LANGUES ROMANES** p.400

<b>1. mythologie, le panthéon védique</b>	p.400
<b>2. le Dharma, loi cosmique</b>	p.402

2.1. « dharma », lexème simple	p.402
2.2. « adharma », antonyme contradictoire de dharma	p.404
2.3. « dharma », lexème en composition	p.405
<b>D.3. <u>EN LANGUES GERMANIQUES</u></b>	p.409
1. mythologie	p.409
1.1. le panthéon védique	p.409
1.2. les sphères d'existence et leurs dieux	p.410
1.2.1. les huit sphères	p.410
1.2.2. les Rudra	p.410
1.2.3. les Âditya	p.410
1.2.4. les autres dieux	p.411
1.3. la Trimûrti	p.413
2. le Dharma, loi cosmique	p.413
2.1. « dharma » en emploi isolé	p.413
2.2. « dharma », en composition	p.419
2.3. « adharma », antonyme converse de dharma	p.422
<b>E. <u>LA CONNAISSANCE ET LE DEVOIR</u></b>	p.425
<b>E.1. <u>EN SANSKRIT</u></b>	p.425
1. le devoir	p.425
1.1. le questionnement de la <u>Bhagavadgîtâ</u>	p.425
1.2. le devoir, notion d'éthique indienne	p.425
2. la connaissance	p.426
2.1. définition	p.426
2.2. transmission des connaissances	p.426
2.3. l'étude	p.428
2.4. l'invocation	p.429
2.5. les darçana	p.430
2.5.1. le yoga	p.430
2.5.2. le karmayoga	p.431
2.5.3. le bhaktiyoga	p.433
2.5.4. le jñânayoga	p.434
2.5.5. le sâmkhya	p.435
3. le culte des dieux	p.436
3.1. le but de l'adoration des dieux	p.436
3.2. les différentes formes de culte	p.437
4. les rites	p.437
4.1. représentation des dieux	p.437
4.2. la vie envisagée comme un rite	p.438
4.3. les différents rites	p.438

4.3.1. les rites d'adoration	p.438
4.3.2. la technique du culte	p.438
4.3.3. les accessoires du culte	p.439
<b>5. les sacrifices</b>	p.439
5.1. le sacrifice cosmique	p.439
5.2. le yajña	p.440
5.3. les instruments du sacrifice	p.441
<b>6. les résultats de la connaissance, des rites et des sacrifices</b>	p.442
6.1. l'accomplissement	p.442
6.2. le détachement	p.443
<b>E.2. EN LANGUES ROMANES</b>	p.446
<b>1. la connaissance</b>	p.446
1.1. transmission des connaissances	p.446
1.2. l'étude	p.446
1.3. l'invocation	p.450
1.4. les darçana	p.453
1.4.1. le karmayoga	p.453
1.4.2. le bhaktiyoga	p.456
1.4.3. le jñânayoga	p.457
1.4.4. le sâmkhya	p.457
<b>2. les rites</b>	p.459
<b>3. les sacrifices</b>	p.460
3.1. le yajña	p.460
3.2. les instruments du sacrifice	p.461
<b>4. les résultats de la connaissance, des rites et des sacrifices</b>	p.463
4.1. l'accomplissement	p.463
4.2. le détachement	p.464
<b>E.3. EN LANGUES GERMANIQUES</b>	p.466
<b>1. la connaissance</b>	p.466
1.1. transmission des connaissances	p.466
1.2. l'étude	p.468
1.2.1. <i>adhyayana</i>	p.468
1.2.2. les dérivés de <i>VID-</i>	p.469
1.3. l'invocation	p.473
1.4. les darçana	p.478
1.4.1. le karmayoga	p.478
1.4.2. le bhaktiyoga	p.481
1.4.3. le sâmkhya	p.483
<b>2. les rites</b>	p.485

3. les sacrifices	p.485
3.1. le yajña	p.485
3.2. les instruments du sacrifice	p.486
4. les résultats de la connaissance, des rites et des sacrifices	p.488
4.1. l'accomplissement	p.488
4.2. le détachement	p.490

### III. RESULTATS DE L'ANALYSE TRADUCTOLOGIQUE : p.496

## A. TYPOLOGIE DES DIFFERENCES ET SIMILITUDES RELEVÉES DANS LES TEXTES CIBLES p.496

1. les choix éditoriaux	p.497
1.1. biographies	p.497
1.1.1. traducteurs universitaires	p.497
1.1.2. autres traducteurs	p.498
1.2. intentions des traducteurs	p.499
1.2.1. édition bilingue	p.500
1.2.2. traductions littérales	p.500
1.2.3. ouvrages grand public	p.500
1.2.4. traductions à visée particulière	p.501
1.3. maisons d'édition	p.501
2. transcription graphique	p.503
2.1. voyelles longues et voyelles brèves	p.503
2.2. consonnes	p.504
2.3. phonèmes divers	p.505
2.4. quelles conclusions ?	p.506
3. traitement du lexique	p.507
3.1. les emprunts	p.507
3.1.1. nature des emprunts	p.508
3.1.2. formes des emprunts	p.511
3.1.3. fréquence des emprunts	p.513
3.1.4. conclusion partielle	p.514
3.2. les apports sémantiques	p.515
3.2.1. l'incrémentalisation, le développement	p.515
3.2.2. les notes	p.519
3.3. les procédés lexicaux	p.525
3.3.1. l'idiolecte	p.525
3.3.2. les mises en relief	p.529
3.3.3. les nominalisations	p.532
3.3.4. l'extension	p.533
3.3.5. la collocation	p.534
3.3.6. les autres procédés	p.535

## B. CONSTATS ET INTERPRÉTATION DES DIFFÉRENCES ET SIMILITUDES RELEVÉES DANS LES TEXTES CIBLES

p.536

1. constats à l'issue des comparaisons des traductions en langues romanes et en langues germaniques	p.536
1.1. les choix éditoriaux	p.536
1.2. les transcriptions graphiques	p.536
1.3. le traitement du lexique	p.537
1.3.1. les emprunts	p.537
1.3.2. les apports sémantiques	p.537
1.3.3. les procédés lexicaux	p.537
2. interprétation des constats effectués	p.538
2.1. aspects morphologiques du lexique allemand	p.538
2.1.1. la dérivation	p.539
2.1.2. la composition	p.544
2.1.3. la nominalisation	p.549
2.1.4. le lexique en général	p.552
2.2. particularités de la langue anglaise	p.555
2.2.1. l'étymologie de la langue anglaise	p.555
2.2.2. incidences de l'étymologie anglaise sur la traduction d'items sanskrits	p.556
2.3. aspects syntaxiques des langues	p.557
2.3.1. la syntaxe des langues non flexionnelles	p.557
2.3.2. la syntaxe des langues flexionnelles	p.559
2.4. aspects philosophiques et culturels	p.563
2.4.1. l'indianisme français	p.563
2.4.2. l'indianisme allemand	p.564

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

GLOSSAIRE

# CONVENTIONS GRAPHIQUES

Ce travail de recherche contient de nombreux termes sanskrits translittérés selon les conventions graphiques suivantes :

Les voyelles longues **a**, **i**, **u**, voient leur valeur soulignée par un accent circonflexe.

La voyelle **r** (prononcée habituellement *r̥*) est soulignée, en caractère romain italique.

La consonne palatale sifflante sourde est notée **ç** (d'après une convention adoptée au Congrès de 1956).

Les cérébrales rétroflexes (sifflantes, occlusives simples ou aspirées sourdes, occlusives simples ou aspirées sonores, les nasales sonores, les voyelles brèves ou longues) sont soulignées.

L'anuvâra (**m** « réduit » à la nominalisation de la voyelle qui précède) est noté en caractère romain italique.

Le visarga (**h**) est souligné.

## INTRODUCTION

Dans Eloge à Térence, Diderot écrivait :

*« Il n'y a donc qu'un moyen de rendre fidèlement un auteur, d'une langue étrangère dans la nôtre : c'est d'avoir l'âme bien pénétrée des impressions qu'on a reçues, et de n'être satisfait de sa traduction que quand elle réveillera les mêmes impressions dans l'âme du lecteur. Alors l'effet de l'original et de la copie sont les mêmes ; mais cela se peut-il toujours ? »*

Joachim du Bellay écrivait, quant à lui, dans La Défense et illustration de la langue française, livre I, chapitre 6 :

*« Mais que dirai-je d'aucuns, vraiment plus dignes d'être appelés traditeurs<sup>1</sup> que traducteurs ? vu qu'ils trahissent ceux qu'ils entreprennent d'exposer, les frustrant de leur gloire, et par même moyen séduisent les lecteurs ignorants, leur montrant le blanc pour le noir. »*

Ces deux citations illustrent parfaitement le travail que nous nous proposons d'accomplir au cours de cette thèse.

En effet, la traduction est une activité humaine universelle, rendue nécessaire à toutes les époques et dans toutes les parties du globe par les contacts entre communautés parlant des langues différentes (contacts individuels ou collectifs, accidentels ou permanents, liés à des courants d'échanges commerciaux...).

Nous distinguons par conséquent l'interprétation (« traduction » orale consécutive ou simultanée) de la traduction proprement dite, portant sur des textes écrits. De même, différencions-nous traduction littéraire et traduction technique. Or, en matière de traduction, l'articulation entre théorie et pratique fait quelque peu défaut tant il existe un réel fossé entre théoriciens et praticiens. Cependant les intuitions des traducteurs ne sont pas obligatoirement aveugles théoriquement et les concepts des théoriciens ne restent pas forcément vides de toute pratique.

---

<sup>1</sup> traîtres



La traduction n'a pas seulement à voir avec les sciences humaines, mais aussi avec les études littéraires ; elle est une modalité spécifique de l'écriture et pas seulement la traduction littéraire, dans la mesure où tout traducteur est un « co-auteur ».

Entre linguistique et philosophie, la traduction figure aussi une philologie. Le travail de traductologie que nous entreprenons repose sur des langues indo-européennes dont la langue sanskrite constitue la langue-source, à travers le poème philosophique de la Bhagavadgîtâ, tandis que les langues-cibles appartiennent à deux familles distinctes : les langues romanes représentées par le français et l'espagnol et les langues germaniques incarnées par l'allemand et l'anglais. Dans le dialogue que ces langues entretiennent, pour proches que soient les idiomes et les cultures mises en présence par la traduction, il leur reste les unes aux autres assez d'étrangeté pour que soit déjouée l'illusion de la transparence.

Dans l'immense dialogue du Mahâbhârata, la Bhagavadgîtâ, « Chant du Bienheureux », occupe une place à part ; elle est un de ces morceaux spéculatifs imbriqués dans le poème mais, par sa composition et son inspiration, elle forme un tout autonome, qui occupe une place importante dans toute la pensée de l'Inde en raison de l'extraordinaire diffusion qu'elle a connue.

Les thèmes qui s'entrecroisent dans les dix-huit chants (ou chapitres) qui la composent, l'entremêlement des systèmes de pensée qui y sont développés, nous amènent à réserver une première partie de notre étude à l'explicitation des considérations philosophiques et métaphysiques hindoues les plus significatives. Dans cette perspective, nous analyserons des structures philosophiques sous l'angle morphologique et en relation avec les modes de vie avant de présenter les grandes interrogations métaphysiques qui sous-tendent le poème indien. Plus ou moins familiers aux lecteurs occidentaux, les concepts métaphysiques explorent la nature de l'homme, les buts vers lesquels il tend, l'initiation, la conscience, le devoir, l'immortalité, la nature du cosmos, l'évolution cosmique, se déployant ainsi en grands thèmes qui constitueront l'ossature de notre travail. Ceux-ci seront au nombre de cinq : la monade humaine, l'existence, l'univers, Dieu(x) et l'ordre de l'univers, et enfin la connaissance.

Le discours de la Bhagavadgîtâ s'articule donc autour de la monade humaine : celle-ci vit au sein d'un univers régi par des puissances supérieures envers lesquelles l'homme a des devoirs.

Prenant appui sur les structures métaphysiques exposées, la deuxième partie de notre travail sera consacrée à une analyse traductologique. Quand il s'agit de faire passer dans le

langage d'une civilisation les concepts et les images d'une autre, nous sommes contraints d'utiliser des mots auxquels nous donnons une signification qui n'est peut-être pas la leur et qui risque d'égarer le lecteur. Sera soulevé ici un vrai problème : celui de la traduction d'une culture dans la terminologie d'une autre culture. Par conséquent, nous serons conduits à analyser les lexèmes nominaux utilisés dans la formulation sanskrite de ces interrogations métaphysiques. A l'issue de la définition de ces items, nous comparerons leurs diverses équivalences extraites de vingt traductions rédigées en langues indo-européennes : langues romanes (six françaises, deux espagnoles), langues germaniques (six allemandes et six anglaises).

De la confrontation de ces productions surgiront assurément des différences et des similitudes, qui seront répertoriées avant de faire l'objet de tentatives d'explication dans une troisième et dernière partie.

# I. PREAMBULES LEXICOLOGIQUES ET METAPHYSIQUES :

Pour les locuteurs – dans la très grande majorité des cas – le rapprochement entre le fonctionnement général de la langue et son usage particulier dans un discours donné reste inconscient ou subconscient : ce n'est que dans certaines situations qu'ils l'explicitent, comme dans les approches textuelles. Cependant sans cette relation entre la langue et le discours, entre le lexique de la langue et les vocabulaires des discours, il n'y a pas de communication réalisable ; car celle-ci s'appuie toujours sur l'adaptation à des cas particuliers d'un outil, d'un instrument commun à tous les locuteurs ; cet instrument est leur langue qu'ils utilisent en discours.

Dans cette première partie de notre travail, il s'agit de montrer les liens qui s'établissent entre les mots tels que nous pouvons les trouver dans le dictionnaire et les mots tels qu'ils apparaissent dans des discours déterminés, semblables à la Bhagavadgîtâ. Dans les discours, a fortiori dans celui-ci, ils désignent des éléments de la réalité non linguistique qui appartiennent à la situation de communication jouant leur rôle le plus évident pour les locuteurs, mais ils ne le font qu'en répondant à des règles de formation et de fonctionnement, en particulier de cooccurrence, qui sont inscrites dans le système linguistique. Ces règles, les locuteurs ne les ignorent pas, car ils les appliquent constamment, mais ils n'en prennent conscience qu'assez rarement. Il s'agit, en considérant la lexicologie, de faciliter cette prise de conscience en recueillant des informations sur le lexique des langues que nous étudions (sanskrit, français, espagnol, allemand, anglais).

## 1. sémantique lexicale :

### 1.1. définition du terme « lexique » :

#### 1.1.1. premières définitions :

Il y a trois manières principales d'envisager le lexique selon les besoins méthodologiques et heuristiques. Premièrement, le lexique peut être considéré comme l'ensemble des *morphèmes* (ou *monèmes*) d'une langue. Cette définition est adoptée par la plupart des linguistes contemporains fonctionnalistes et distributionnalistes. En ce qui concerne la linguistique générative, ce concept est une commodité et une tentation partiellement repoussée. Deuxièmement, le lexique peut être envisagé comme l'ensemble des « mots », il comprend de cette façon la plupart des morphèmes libres discernés comme intégrants du syntagme (*phrase*) et indirectement de la phrase (*sentence*) ainsi que toutes les

unités formées de plusieurs morphèmes ayant ce même caractère d'intégrant. L'unité du lexique est ici menacée par la dichotomie « mots lexicaux » et « mots grammaticaux ». Troisièmement, nous pouvons définir le lexique comme un ensemble indéterminé mais fini d'éléments, d'unités, d'« entrées » en opposition aux éléments réalisant directement des fonctions grammaticales telles que la fonction *déterminant*, *auxiliaire* pour peu que nous donnions la priorité aux considérations fonctionnelles inter- ou intralinguistiques. Cet ensemble peut correspondre aux morphèmes lexicaux et à leurs productions codées ou à l'ensemble des *idiomes*, mots lexicaux et locutions. Dernièrement, dans la pratique, le lexique est souvent considéré comme l'ensemble des mots à fonction non *grammaticale*, c'est-à-dire des noms, des verbes, des adjectifs et de la plupart des adverbes.

#### 1.1.2. distinction terminologique :

Ces premières définitions du « lexique » nous conduisent à établir des distinctions terminologiques importantes dont nous apprécierons l'importance au cours de l'étude, et nous permettent de dissocier *idiolecte*, *lexique commun*, *lexique total* et les *sous-lexiques*.

##### 1.1.2.1. idiolecte :

Chaque locuteur possède son vocabulaire, composante lexicale de son *idiolecte* : le vocabulaire d'un individu est unique, aussi bien par la nature que par la quantité des mots connus. En effet, chacun a son histoire et chacun a subi des influences différentes tenant aussi bien à son origine géographique qu'à son origine sociale. C'est ainsi que nous constatons qu'un locuteur isolé est incapable de posséder tous les mots du lexique de sa langue. À côté des termes généraux, susceptibles d'être utilisés par la plupart des usagers, le lexique d'une langue naturelle contient toujours un grand nombre de termes dont la signification ne peut être comprise que par ceux qui ont acquis le savoir nécessaire. Nous pouvons donc effectuer une distinction entre *termes généraux* et *termes spéciaux*. Les premiers sont connus et utilisés par la plupart des usagers, contrairement aux seconds, qui ne sont employés que par des groupes restreints de spécialistes ; un indianiste, par exemple, se doit de connaître un certain nombre de termes spécifiques à l'hindouisme.

##### 1.1.2.2. lexique commun, lexique total :

Un grand nombre de linguistes établit une différence entre le *lexique commun* et le *lexique total*. Le *lexique commun* d'un état de langue donné est formé par tous les mots communs à tous les usagers, autrement dit par l'intersection des *idiolectes*, tels qu'ils ont été précédemment définis. Quant au *lexique total*, il est constitué par tous les mots employés par tous les usagers, c'est-à-dire par la réunion des *idiolectes*.

Contrairement au lexique commun qui est une langue pauvre et qui fonctionne bien dans l'ensemble de la communauté, mais qui exprime peu, le lexique total représente une langue très riche qui fonctionne mal dans l'ensemble de la société, mais qui exprime beaucoup. Il est à souligner que le lexique total est un ensemble théorique et idéal dans la mesure où aucun dictionnaire, aucun linguiste n'est capable de le décrire et de le dénombrer.

#### 1.1.2.3. les sous-lexiques :

Chaque usager d'une langue donnée peut s'apercevoir qu'il comprend mieux les locuteurs de sa région, de son âge, de son milieu socio-professionnel que les autres. Il est d'usage d'envisager à l'intérieur du lexique total quatre types de sous-lexiques : ceux des langues régionales, ceux des langues sociales, ceux des langues thématiques, ceux des langues de génération.

##### 1.1.2.3.1. les langues régionales :

Les régionalismes sont la plupart du temps d'ordre lexical. La diversité lexicale concerne majoritairement les domaines de la vie quotidienne.

##### 1.1.2.3.2. les langues sociales :

Les langues sociales concernent le domaine de variation qui est souvent affecté par la structuration sociale. Cette variation sociale, qui se manifeste dans la langue, découpe la société en fonction des classes sociales. En général, les langues sociales ont tendance à refléter dans nos civilisations surtout l'opposition de la classe dirigeante, qui est, le plus souvent, la classe cultivée, aux autres classes.

##### 1.1.2.3.3. les langues de génération :

Toutes les langues naturelles changent de façon permanente, selon les périodes, soit brutalement, soit imperceptiblement. Ces changements dans le temps touchent tous les domaines de la langue, mais ils sont particulièrement sensibles en ce qui concerne le lexique. Notons pourtant que l'évolution des langues de civilisation s'est considérablement ralentie sous l'influence stabilisatrice de l'écrit imprimé et de la création de langues officielles.

##### 1.1.2.3.4. les langues thématiques :

Les langues thématiques regroupent des centres d'intérêt. Ce sous-groupe s'oppose aux trois autres dans la mesure où le thème qui le définit est extérieur à la fois au système de la langue et à la situation des usagers. C'est le domaine de la connaissance quasiment inépuisable, qui rassemble toutes les sortes de terminologies aux limites incertaines ou un nombre considérable de noms propres qui s'y trouvent liés. Les langues thématiques, en rapport direct avec le monde, fournissent les éléments du lexique les plus nombreux et les plus instables, généralement consignés dans les encyclopédies et les dictionnaires spéciaux.

Nous constatons par conséquent que le lexique varie partiellement selon trois facteurs principaux, qui sont le temps, l'espace et le registre selon respectivement une variation diachronique, une variation diatopique et une variation diastratique liée aux registres qui découpent dans le lexique des « strates » horizontales : familier, littéraire, argotique etc. ; la détermination des registres se révèle difficile, car se fondant sur des critères hétérogènes, comme le démontrent les marques lexicographiques courantes (par exemple, *populaire*, *vulgaire*...).

A la lecture de ces définitions partielles du lexique, nous nous rendons compte que celui-ci est avant tout constitué de « mots » de divers types. Quels sont-ils ?

## 1.2. les différents types de mots :

Qu'étudions-nous lorsque nous nous intéressons à la lexicologie ? Il convient de différencier les *mots graphiques* des *mots linguistiques*, les *mots outils* des *mots pleins*.

### 1.2.1. mots graphiques, mots linguistiques :

Un mot graphique est une suite de caractères délimités par deux espaces, plusieurs mots graphiques peuvent ne composer qu'un seul mot linguistique – les formes conjuguées des verbes aux temps composés en sont un exemple –. A l'inverse, il est également possible qu'un seul mot graphique corresponde à plusieurs unités linguistiques : c'est le cas de toutes les formes verbales conjuguées simples : le verbe « *uvâca* »<sup>1</sup> comprend le verbe *VAC-* et des morphèmes grammaticaux signifiants – présent de l'indicatif, troisième personne du singulier –. Cela peut se produire également dans les phrases où figurent des homonymes, le récepteur d'un tel énoncé doit faire appel à sa connaissance du phénomène de l'homonymie pour comprendre l'intention du locuteur, y compris si celui-ci a cherché à produire un jeu de mots.

### 1.2.2. mots outils, mots pleins :

Cependant, parmi les unités linguistiques, nous distinguons encore deux catégories qui s'opposent par leur façon de faire sens. D'une part, il y a les mots comme *BHUI-* (se nourrir), *phala* (fruits) qui, même en dehors de tout emploi dans un énoncé, renvoient à une réalité : ces mots réfèrent par eux-mêmes ; ils ont un sens qui, connu des locuteurs, évoque la réalité dont ils sont le nom. D'autre part, d'autres mots ne réfèrent pas (le déterminant français *des*, par exemple). Cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas de sens ; le sens de ces mots est d'un autre type, n'évoquant aucune réalité distincte dans l'esprit des locuteurs. Nous opposons parfois ces deux catégories sous le nom de *mots pleins* (les noms, les verbes, les adjectifs

---

<sup>1</sup> Lecture III, shloka 36 : *Arjuna uvâca* (Arjuna dit [...]).

principalement) opposés à des mots outils (les déterminants, les prépositions, les conjonctions). Ainsi l'étude des mots outils relève principalement de la morphosyntaxe tandis que celle des mots pleins, qui servent donc à référer, c'est-à-dire à correspondre aux réalités dont ils sont le nom dans la langue et dont ils permettent de parler, constitue l'objet même de la lexicologie. La relation qui existe entre la signification des mots pleins et leur capacité à désigner les choses est appelée valeur dénomminative ; ces mots pleins pourvus d'une valeur dénomminative désignent les choses dans les discours en vertu de leur signification dans la langue.

Mots outils, mots pleins possèdent l'un comme l'autre les caractères propres au mot. Cependant quelle description du mot pouvons-nous proposer ?

### 1.3. comment définir un « mot » ?

#### 1.3.1. les rapports entre « mots » et « lexique » :

Le mot est une unité lexicale dont l'identité est constituée de trois éléments : une forme, un sens et une catégorie grammaticale. En conséquence, une unité se définit par sa relation d'intégration à l'unité de rang supérieur. L'intégration du mot à la phrase passe par sa classification grammaticale. En français, nous rencontrons huit classes grammaticales, ou parties du discours : nom, verbe, adjectif, déterminant, pronom, adverbe, préposition, conjonction.

#### 1.3.2. signe linguistique et référent :

Les référents sont des entités matérielles ou conceptuelles (êtres, objets, lieux, processus, propriétés, événements...) relevant de l'univers extralinguistique réel ou fictif (par exemple *kâmadhuk*<sup>2</sup>) tout en n'étant pas tous des données immédiates du réel, car les rapports entre l'ordre de la langue et l'ordre du monde sont relativement complexes au point d'avoir nourri les débats philosophiques depuis l'Antiquité.

#### 1.3.3. sens et référence :

En sémantique, il importe de distinguer deux approches théoriques : l'une porte sur le sens des signes et privilégie les rapports internes au système linguistique, syntagmatique et paradigmatique (il s'agit de l'étude de la signification), l'autre traite de la relation entre le signe et les référents, appelée référence. La théorie de la signification s'oppose à la théorie (ou sémantique) de la référence ou de la désignation.

---

<sup>2</sup> Lecture X, shloka 28 : vache qui exauce tous les vœux.

Le sens référentiel d'une unité lexicale est le signifié stable du signe qui correspond à la relation de désignation entre le signe et le référent. Le sens d'un mot détermine sa référence dans la mesure où ce sont les propriétés du signifié qui permettent d'identifier et d'isoler une catégorie d'objets extralinguistiques par rapport à d'autres objets, même si le signifié ne prend pas en compte toutes les caractéristiques du référent (en raison d'une structuration différente de la langue et du monde). Nous pouvons dire que le sens référentiel rassemble les critères ou les informations que la langue a retenus pour référer à un objet extralinguistique.

Cette approche nous conduit à présenter les deux concepts empruntés à la logique que sont l'*extension* et l'*intension* (synonyme de *compréhension*). Sur le plan lexical, l'*extension* d'un signe est l'ensemble des référents auxquels il s'applique, tandis que l'*intension* d'un signe représente les valeurs sémantiques secondes, qui viennent se greffer sur le sens dénotatif. Les valeurs connotatives<sup>3</sup>, hétérogènes et variables selon les locuteurs, relèvent pour la plupart, du domaine de l'énonciation. De plus, comme le signifié connotatif est instable, les critères de démarcation entre traits dénotatifs et traits connotatifs ne sont pas aisément formulables.

La référence lexicale (correspondance entre un mot et une chose) s'opère donc dans le discours, sur la base d'une connaissance fixée dans le lexique de la langue. Nous distinguons par conséquent la référence virtuelle d'un mot (sa signification dans la langue) et sa référence actuelle (son sens précis dans un discours donné). Ceci nous conduit à opposer le mot fonctionnant dans un discours (et pourvu, de ce fait d'un sens précis, d'une référence actuelle) et le mot répertorié dans le lexique de la langue (pourvu d'une signification, d'une référence virtuelle) : nous appellerons le premier un *vocable*, élément du vocabulaire d'un discours. Le second, unité du lexique représente le *lexème*. Le vocable joue le rôle de l'unité dénominateive observée en discours, le lexème l'unité dénominateive construite en langue, c'est-à-dire un signe à valeur dénominateive. Notre expérience de locuteurs ne nous livre que des vocables fonctionnant dans les discours que nous échangeons. Le lexème figure une réalité abstraite, un concept linguistique, nécessaire pour comprendre les observations que nous pouvons faire sur le fonctionnement des vocables. Nous observons une grande diversité d'emplois du même mot, qui semble revêtir en fonction des discours (contextes linguistiques et situations de communication) des sens assez différents : en dépit de cela, les locuteurs se comprennent assez bien. Les linguistes émettent donc l'hypothèse d'un lexique (ensemble de lexèmes pourvus d'une signification abstraite) que les locuteurs utilisent en situation au terme d'un

---

<sup>3</sup> Nous reviendrons ultérieurement sur les termes de *dénotation* et de *connotation*.



calcul ajustant au mieux les mots et les choses. Lexème et vocable sont des unités lexicales à valeur dénomminative. La différence entre les deux concepts se formule à travers l'opposition entre actuel et virtuel : un vocable est l'actualisation d'un lexème dans un discours. La distinction n'est pas toujours importante, certains propos s'appliquant aussi bien à l'un qu'à l'autre. Dans ce cas, nous appliquerons afin de désigner l'unité lexicale à valeur dénomminative le terme de mot.

#### 1.3.4. traits, sèmes et relations :

Définir un mot revient à le mettre en équivalence avec une suite d'autres mots censée dire la même chose que lui, c'est-à-dire produire une paraphrase de ce mot. Cette paraphrase a pour fonction d'explicitier les éléments constitutifs du sens lexical. Pour analyser le sens des mots, il faut les comparer entre eux ; différentes méthodes de comparaison permettent de dégager les éléments de sens (traits sémantiques ou sèmes) qui peuvent être isolés dans quantité de mots. La comparaison des mots entre eux peut se faire non dans le cadre d'une phrase, mais au sein d'un ensemble de mots formant un champ sémantique, c'est-à-dire un ensemble de mots de même catégorie syntaxique qui entretiennent entre eux des relations sémantiques particulières parce qu'ils réfèrent à des choses (concrètes ou non) relevant du même domaine. Il s'agit alors de dégager des différences, les sèmes, qui structurent cet ensemble. La difficulté principale des champs sémantiques est soulevée par leur délimitation : comment établir la liste des mots relevant d'un champ ?

C'est ainsi que le lexème est le lieu de manifestation et de représentation de sèmes provenant souvent de catégories et de systèmes sémiologiques différents entretenant entre eux des relations hiérarchiques. Cette démarche d'analyse conduit assez naturellement à concevoir l'existence d'éléments de sens, correspondant aux traits phonétiques que la phonologie a réussi à isoler au terme de l'analyse de phonèmes. Dans cette perspective, l'horizon de la recherche repose sur la mise en jeu d'une sorte d'« alphabet universel des pensées humaines » qui serait le pendant de l'alphabet phonétique international.

#### 1.3.5. analyse du sens lexical :

##### 1.3.5.1. le sens lexical :

Comment caractériser le sens lexical si ce n'est par son caractère décomposable et son organisation différentielle (par oppositions distinctives) ?

La signification d'un mot n'est pas un bloc homogène de sorte que la meilleure façon de définir un mot ne peut être que de lui trouver un synonyme, mais pas d'énumérer dans une paraphrase les sèmes que l'on estime significatifs pour le décrire. Ce caractère hétérogène, qui

fait du sens lexical une collection de sèmes est signifié par le terme de *sémème*. Le *sémème* est le signifié d'un lexème, dont l'organisation interne revêt la forme d'une collection. Le *sémème* d'un lexème apparaît comme la condensation d'une série d'éléments rassemblés par leur liaison à un signifiant. Le caractère condensé du sens lexical va de pair avec son caractère différentiel : si le *sémème* est une collection de sèmes, c'est que chaque *sémème* se distingue de tout autre par au moins un sème. Le lexique d'une langue n'est pas le reflet direct de la réalité. Le principe n'est pas « un nom pour chaque chose, et chaque chose a son nom ». Chaque langue constitue son lexique en privilégiant, pour appréhender la réalité, certains traits différentiels.

Afin de comprendre le lexique, il faut à la fois distinguer et relier la signification et la désignation. Le lexique est le lieu d'une sorte de contradiction permanente que résout l'articulation entre signification et désignation : d'une part les lexèmes sont tous différents les uns des autres par leur signification (ces derniers s'opposent et ne sont pas interchangeables) ; d'autre part, les vocables qui les actualisent dans les discours peuvent désigner la même chose devenant par conséquent substituables. Le jeu entre signification et désignation, qui constitue le sens lexical, conduit à choisir à tout instant, pour parler des choses, celui des mots qui doit correspondre le mieux aux propos. Loin d'affaiblir les langues, il leur assure une efficacité remarquable.

Afin de décrire le sens des mots, les lexicologues élaborent de cette façon, des méthodes qui explicitent et systématisent la démarche métalangagière naturelle aux locuteurs. Les mots sont comparés entre eux, soit sur l'axe syntagmatique (c'est le cas des verbes), soit au sein d'un champ sémantique (noms, verbes, adjectifs). Des éléments distinctifs – également appelés *traits* ou *sèmes* – dont les diverses combinaisons constituent les *sémèmes* des lexèmes, sont dégagés subséquentment. Le sens des lexèmes verbaux est ainsi défini en se fondant sur les caractéristiques des noms qui les entourent dans les phrases ; le sens des noms paraît plus directement lié aux propriétés de leur référent. Ces tentatives s'accordent sur certains résultats.

#### 1.3.5.2. les éléments constitutifs du sens :

Pour la sémantique lexicale, les mots ont en conséquence un sens en langue : il y a, sous les différentes occurrences (apparitions) d'un mot en discours, un invariant sémantique, un noyau stable inhérent au mot que nous pouvons décrire en relation avec ses emplois et hors emploi.

##### 1.3.5.2.1. la définition par inclusion :

L'énoncé du dictionnaire a une valeur générique et représente, dans le cas des définitions par inclusion, une analyse de sens dénotatif des unités lexicales. Cette représentation du sens lexical qui procède selon les catégories logiques inaugurées par Aristote (*genre* et *espèce*) est en rapport avec une théorie sémantique de la désignation dans laquelle s'inscrit le dictionnaire.

La définition bâtie sur le modèle aristotélicien consiste à désigner d'abord le genre (la classe générale), dont relève le référent du nom à définir, puis à spécifier les différences qui le séparent des autres espèces appartenant au même genre. Aristote recommandait de définir par le recours au genre prochain en distinguant dans une classification absolue trois genres : le genre prochain (qui n'a en dessous de lui que des espèces, par exemple *sarpa* pour *uraga*), le genre éloigné (qui englobe d'autres genres, *mrga*), le genre suprême (qui n'est englobé dans aucun autre, *jana*<sup>4</sup>).

Parallèlement à ce type de définitions, il en existe trois autres sortes. Sont alors à considérer :

- la définition hypospécifique qui prend en compte un nombre insuffisant de traits spécifiques,
- la définition suffisante qui indique les conditions nécessaires et suffisantes permettant d'isoler de façon distinctive la classe des référents à laquelle renvoie le signe,
- la définition hyperspécifique qui énumère un nombre élevé de traits, allant au-delà de la description nécessaire, accumulant des éléments non discriminatoires, des qualifications superflues. Ce sont généralement des définitions encyclopédiques, particulièrement fréquentes dans certains domaines de pensée, de connaissance.

#### 1.3.5.2.2. *l'analyse sémique ou componentielle* :

L'analyse sémique (dans sa version européenne) s'applique à une série de mots appartenant à un micro-ensemble lexical. Cet ensemble de nature paradigmatique est composé d'unités lexicales qui partagent une zone commune de signification (il n'y a, en effet, guère d'intérêt à opposer un *açvattha* – figuier – à un *çankha* – conque –). Cet ensemble est appelé taxème. Par définition un sème n'est pas un trait référentiel, mais un trait différentiel

---

<sup>4</sup> *Sarpa* (skrt.) = serpent (fr.) / *uraga* = reptile / *mrga* = animal / *jana* = créature.

de contenu au sein d'un ensemble donné. Les sèmes doivent être distingués des noèmes<sup>5</sup>. Les noèmes ou primitifs sémantiques sont des unités minimales non analysables (entités métalinguistiques ou cognitives). Ils sont en nombre restreint et sont considérés comme des universaux. Voici quelques exemples de primitifs sémantiques que nous aurons l'occasion d'analyser : *bhava* – quelqu'un –, *VAC*- dire –, *ÇRU*- entendre –...

La collection de sèmes répertoriés pour un lexème donné forme donc son sémème tandis que le caractère décomposable du signifié lexical, analysable en unités plus petites s'appelle la *componentialité*. L'analyse sémique consacre le caractère complexe (componentiel) du sens lexical et offre un moyen commode de représenter les ressemblances et les différences entre les mots ou les valeurs d'un même mot. Ceci nous amène logiquement à aborder les relations hiérarchiques organisant le lexique.

#### 1.3.6. les relations entre « mot » et « lexique » :

Les relations sémantiques entre les unités lexicales structurent le lexique sur le plan paradigmatique et se présentent sous deux formes distinctes :

- relations hiérarchiques et d'inclusion lorsqu'elles concernent des unités qui n'ont pas le même rang ; c'est le cas entre un hyperonyme et ses hyponymes qui fonctionnent selon une relation *partie-tout* ;

- relations d'équivalence et d'opposition lorsqu'elles concernent des unités de même rang (synonymes, antonymes, co-hyponymes) ;

- relations de solidarité qui regroupent toutes les formes de métonymie.

##### 1.3.6.1. relation de hiérarchie et d'inclusion :

Les mots reliés par une *superordination* (hyperonymie / hyponymie) sont ou non reliés morphologiquement selon les langues : en général, ils ne le sont pas. Au terme de cette organisation, le lexique apparaît comme un ensemble hiérarchisé de classe d'objets, chaque classe inférieure héritant des propriétés de la classe immédiatement supérieure et se spécifiant à son tour par des caractéristiques propres. Quand nous parcourons cette hiérarchie en montant, nous passons de mots dont le sens est précis à des mots dont le sens est plus large : les premiers ont des spécifications plus nombreuses que les seconds ; en revanche, le nombre d'objets que l'on peut désigner est d'autant plus grand que le mot lui-même est élevé dans la hiérarchie. Plus le sémème d'un lexème est riche, plus le nombre de ses référents est limité et

---

<sup>5</sup> Le *noème*, terme philosophique, désigne ce qui est pensé en phénoménologie.

inversement. Il faut prendre garde que la langue (naturelle) n'étant pas une terminologie, les relations entre mots y sont souples et variables.

En conséquence il s'agit avant tout de considérer l'hyponymie<sup>6</sup> et l'hyperonymie<sup>7</sup>, car le rapport qui lie un hyponyme à un hyperonyme est avant tout un rapport d'inclusion, même si cette formalisation est équivoque et qu'il faille distinguer deux points de vue. Du point de vue de la référence, la classe des référés (qui peut être par exemple un *açvattha* [figuier] arbre sacré de l'hindouisme) est incluse dans la classe des référents (qui sont des *arbres*) : l'inclusion est extensionnelle. Du point de vue du sens, le sens de *figuier* est inclus dans le sens d'*arbre* : l'inclusion est intensionnelle tout en étant l'inverse de l'inclusion extensionnelle. Par conséquent l'hyponyme possède une extension plus réduite que celle de son hyperonyme, alors que son intension est plus grande, car il comporte un nombre plus élevé de sèmes.

L'hyponymie établit donc un rapport d'implication unilatérale entre deux entités. L'hyperonyme, parce qu'il désigne ce que désigne l'hyponyme, peut reprendre dans le rôle d'anaphorique l'hyponyme. Un mot donné peut entrer dans une série d'inclusions successives qui dessinent des relations hiérarchiques dans le lexique.

Néanmoins, les relations hiérarchiques diffèrent d'une langue à l'autre et peuvent présenter ce qu'il est convenu d'appeler des *trous lexicaux*, comme nous le constaterons ultérieurement.

La relation partie-tout est une relation hiérarchique qui existe entre un couple de termes dont l'un dénote une partie de l'autre et l'autre dénote le tout (relatif à cette partie). Cette relation exprime une appartenance que nous pouvons paraphraser soit avec le verbe auxiliaire *avoir* (*le char a des roues*<sup>8</sup>). L'holonyme domine le méronyme en position d'objet. Au contraire, dans la relation hyponymique liée à l'opposition d'inclusion, l'hyponyme est dominé par un nom attribut (*le figuier est un arbre*).

#### 1.3.6.2. relation d'équivalence et d'opposition :

Les différences entre les paronymes se manifestent sur les trois plans, syntaxique, sémantique et pragmatique, bien souvent de façon simultanée.

---

<sup>6</sup> L'hyponymie présente des termes spécifiques désignant une sous-classe.

<sup>7</sup> L'hyperonymie met en scène des hyperonymes, mots – le plus souvent des noms – dont le sens inclut celui d'autres mots : l'hyperonyme joue le rôle de générique en s'opposant à l'hyponyme.

<sup>8</sup> Lecture I, shloka 14 : *syandhana* = char de guerre.

#### 1.3.6.2.1. les différences syntaxiques :

Les différences d'emploi entre les unités ont pour effet de restreindre la synonymie à un sous-ensemble de contextes communs : deux mots sont synonymes dans certains environnements et non dans d'autres. Ce phénomène est appelé synonymie contextuelle ou partielle ; le mot contexte désignant non pas le contexte situationnel, mais le contexte linguistique. Une étude des synonymes doit donc d'abord être contextuelle en prenant en considération le type de discours étudié, la méthode d'analyse distributionnelle étant ici primordiale et consistant à préciser les environnements possibles de chaque mot, du point de vue syntaxique et sémantique.

#### 1.3.6.2.2. les différences sémantiques :

Les différences entre les sèmes de synonymes portent sur les sèmes spécifiques. C'est en cela que la synonymie se distingue de l'hyponymie dans la mesure où la première suppose une implication bilatérale tandis que la seconde une implication unilatérale.

#### 1.3.6.2.3. les différences pragmatiques :

Lorsque les mots synonymiques ont le même sens dénotatif, ils diffèrent par leurs composantes pragmatiques ou signifié connotatif. En effet, la synonymie se constate par le biais de la commutation : le sème défini est identique à celui de son synonyme et, inversement, aux différences notées près, différences qui concernent dans ce cas le registre de langue ou l'axe diachronique (*familier, vieux*). De ce fait, les véritables synonymes sont relativement rares. Le lexique est constitué, comme nous l'avons souligné précédemment, de plusieurs sous-systèmes parmi lesquels les locuteurs peuvent choisir entre plusieurs variantes lexicales selon le phénomène général de la variation interlinguistique. Les différences pragmatiques des synonymes renvoient à différents aspects de la variation lexicale, traitée dans les dictionnaires sous la forme de marques d'usage (variations diachroniques, diatopiques, diastratiques, liées à l'opposition langue de spécialité/langue commune, connotations). Comme ces caractérisations sont, par nature, fluctuantes et qu'elles se combinent, nous pouvons plus aisément recourir à la notion de *marque*, terme également employé en phonologie. Un terme marqué possède par rapport à un terme non marqué une particularité supplémentaire que l'autre ne détient pas. Le terme marqué dans un couple de synonymes est le mot qui n'appartient pas au registre standard. La synonymie se distingue des autres relations sémantiques par deux points : une forte dépendance par rapport au contexte et ses liens avec les contraintes d'ordre stylistique (l'utilisation des synonymes est recommandée pour éviter l'abus de répétitions). La synonymie permet de présenter une seule construction

conceptuelle à divers points de vue avec de multiples facettes, au moyen de plusieurs signifiants. Équilibrée par une tendance à l'économie qui a pour conséquence la polysémie – un mot unique étant plus efficace et capable de traiter un plus grand nombre d'expériences différentes –, la synonymie fonctionne puissamment et ventile une partie du lexique en permettant au locuteur d'effectuer divers choix entre différents signes.

En revanche, il existe des mots qui s'opposent par leur sens en n'ayant aucun rapport de signifiant (par exemple, *sukha* et *duḥkha*) ou en étant apparentés par la dérivation (*adambha/dambha*<sup>9</sup>) : tous ces couples d'antonymes s'opposent sémantiquement, mais sont toujours en relation avec un domaine qui leur est commun, ce domaine correspondant à un sème présent, plus ou moins explicitement. En conséquence, l'antonymie implique une dimension de ressemblance entre les termes : plus précisément les sèmes antonymiques comportent toujours des sèmes communs. Cette relation unit donc deux mots de même catégorie grammaticale ayant une partie de leur sémème commun. D'autre part, la relation d'antonymie n'est pas unitaire : elle recouvre, de fait, différents types d'oppositions, principalement binaires. Nous pouvons répertorier trois types d'antonymes :

- les antonymes contradictoires ou complémentaires sont en relation de disjonction exclusive. Certains couples excluent en principe tout intermédiaire, comme *garçon/fille* ou, plus généralement, au sein des êtres sexués (*mâle/femelle*) : en tant que termes complémentaires, la négation de l'un des mots entraîne l'assertion de l'autre, les deux mots ne peuvent pas être niés simultanément ;

- les antonymes contraires ou « gradables » : ces mots définissent les extrêmes d'une échelle de gradation implicite et autorisent l'existence de degrés intermédiaires. *Grand/petit* relèvent de cette catégorie. Deux propriétés les distinguent des contradictions, car ils sont sujets à la gradation (*assez, plus, moins*) qui repose sur une comparaison. La négation d'un des termes n'implique pas obligatoirement l'affirmation de l'autre ;

- les antonymes converses ou réciproques : la relation d'opposition dans ces couples de mots (*pati* [mari]/*patimatî* ou *dâra* [épouse]) se révèle par permutation des arguments. La substitution de l'un par l'autre dans un énoncé contraint à inverser les arguments pour que soit conservée la relation de paraphrase. Les antonymes converses se rencontrent dans le domaine des relations de parenté et d'échanges

---

<sup>9</sup> *Sukha* = bonheur / *duḥkha* = douleur / *adambha* = loyauté / *dambha* = fausseté.

sociaux et dans le domaine des relations temporelles et spatiales (*âdi* [avant]/*anta* [après], *pramukha* [devant]/derrière).

#### 1.3.6.3. la co-hyponymie :

Sont co-hyponymes les mots partageant une même relation hiérarchique avec un hyperonyme. *Figuier*, *chêne* sont des co-hyponymes de *arbre*. Les co-hyponymes sont des unités de même rang, car ils sont situés au même niveau de la relation qui les rattache à l'hyperonyme, ne différant entre eux que par un ou plusieurs traits spécifiques. Contrairement à ce qui se passe pour la relation d'antonymie fondée sur une opposition binaire, la négation d'un des co-hyponymes n'implique pas nécessairement l'affirmation d'un autre co-hyponyme, le choix restant ouvert. Les co-hyponymes peuvent entretenir entre eux des relations de synonymie ou des relations d'antonymie. Par ailleurs, une même paire lexicale peut changer de statut lexical selon le contexte (*célibataire/marié*, antonymes complémentaires deviennent co-hyponymes dans le cadre d'un formulaire d'état civil, aux côtés de *divorcé, concubin*).

#### 1.3.6.4. relations de solidarité :

##### 1.3.6.4.1. monosémie, polysémie, homonymie :

Les mots polysémie, polysémique font partie du vocabulaire commun tandis que l'unité monosémique relève des vocabulaires de spécialité. En effet, les langues de spécialité recherchent l'univocité et lorsqu'elles ne créent pas un terme spécifique, recourent aux mots polysémiques du lexique commun, en en spécifiant une acception selon les domaines. Le mot polysémique a une fréquence élevée, car la polysémie suppose une mécanique puissante sémantique qui rend un seul et même signe capable de balayer une partie importante de l'expérience humaine.

En revanche, les homonymes résultent de l'évolution phonétique d'étymons différents. Le français en compte un nombre relativement important, car ce sont les monosyllabes dont le français est riche qui sont principalement touchés : plus une unité est courte, plus elle a de chance de coïncider, par le jeu des changements phonétiques, avec d'autres.

La polysémie, cette propriété d'un lexème à avoir plusieurs acceptions, plusieurs valeurs proches les unes des autres met en scène des lexèmes qui de polysémiques deviennent monosémiques en discours sous la forme de vocables qui s'actualisent, car le contexte linguistique et situationnel détermine l'acception exacte. De même, l'homonymie représente la relation entre deux lexèmes de forme identique, mais de signification différente. Cependant,



l'appréciation de la distance entre acceptions (polysémie) et significations (homonymie) reste souvent délicate.

#### 1.3.6.4.2. analyse de la polysémie, traitement

##### homonymique et traitement unitaire :

Deux mots sont homonymes lorsque leur comportement distributionnel diffère et révèle une différence sémantique qu'illustre la commutation synonymique. Dans le cas des unités homonymes, les sèmes sont disjoints (en l'absence de sèmes communs). De même, deux mots sont homonymiques lorsqu'ils sont à la base de séries dérivationnelles différentes.

Le traitement unitaire qui s'oppose à la disjonction en homonymes consiste à maintenir dans une perspective synchronique l'unité du polysème. Ce traitement également appelé traitement polysémique voit son analyse se fonder essentiellement sur des arguments sémantiques : lorsque les diverses acceptions d'un mot polysémique sont reliées entre elles (en particulier par le biais de tropes), autrement dit s'il y a intersection positive des sèmes, le traitement unitaire doit être retenu. Selon une théorie développée par la linguiste J. Picoche<sup>10</sup>, à laquelle nous nous référerons ultérieurement, un polysème a un signifié unique (un signifié de puissance) qui permet de rendre compte de ses multiples effets de sens. Un mouvement de pensée inconscient appelé cinétisme relie de façon continue les différentes acceptions d'un polysème. Cependant, ce mouvement peut être interrompu en divers points de son déroulement par des saisies. Aux saisies correspondent les productions d'effets de sens dans le discours d'un locuteur au moment où il parle. L'acception sémantiquement la plus riche est qualifiée de saisie plénière, la saisie subduite étant l'acception la plus pauvre en sèmes. Il en résulte que le choix du traitement homonymique ou unitaire est fortement déterminé par des considérations théoriques.

#### 1.3.6.4.3. les changements de sens ; le mécanisme

##### des tropes :

Les tropes, que nous rencontrerons lorsque nous nous intéresserons plus strictement à la stylistique, forment une catégorie spécifique de figures, traitant des changements de sens des unités lexicales (c'est-à-dire des différentes formes de passages sémantiques d'une acception à l'autre). Les changements de sens peuvent être rapportés à trois tropes essentiels : la métaphore, la métonymie et la synecdoque. Nous les différencions selon la nature logique du lien qui unit le sens propre (que nous noterons A) au sens figuré (que nous noterons B).

---

<sup>10</sup> Références en bibliographie.

#### 1.3.6.4.3.1. la métaphore :

La *métaphore* est un trope de ressemblance, qui consiste à donner à un mot un autre sens en fonction d'une comparaison implicite. Mots composés et locutions offrent un grand nombre d'emplois métaphoriques quel que soit le registre de langue. La relation métonymique s'opère soit d'une acception concrète à une acception concrète, soit, le plus souvent, d'une acception concrète vers une acception abstraite, processus typique de la métaphore. Le sémème abstrait désigne un référent qui n'est pas considéré sous son aspect sensoriel à l'inverse du sémème concret qui désigne un emploi dénotant un référent. La relation concret/abstrait s'effectue par la sélection d'un trait du stéréotype associé au nom d'espèce naturelle (*gava* [taureau] est un hyponyme de l'hyperonyme *go* [bovin] et sous-entend force).

#### 1.3.6.4.3.2. la métonymie :

La *métonymie* joue sur la relation référentielle ; elle est un trope par correspondance qui consiste à nommer un objet par le nom d'un autre objet en raison d'une contiguïté entre ces objets. Nous assistons au glissement de la référence d'un objet à un autre. Ce processus s'explique par une ellipse qui définit le rapport qui caractérise chaque catégorie de métonymie :

- de la cause à l'effet,
- de l'instrument pour l'utilisateur à l'utilisateur,
- de la matière pour l'objet,
- du contenant pour le contenu,
- du lieu pour la chose (produit ou institution),
- du signe pour la chose signifiée,
- du physique pour le moral, pour la personne,
- de l'attribut vestimentaire pour la désignation de la personne à laquelle cette chose est liée.

La métonymie instaure une relation d'une référence concrète à une autre référence concrète en reliant un emploi abstrait à un emploi concret. Dans cette procédure, il n'y a pas d'affaiblissement sémique, mais enrichissement sémique dans une chaîne de transformations. Les catachrèses sont des tropes qui ont un rôle de suppléance dans la dénomination, en raison de l'absence de terme propre (par exemple, *œil de bœuf*).

Avant de développer plus longuement ce trope dans le cadre de l'étude des champs lexicaux – et plus particulièrement des signifiés de puissance –, nous pouvons dire que la

métonymie est un procédé de langage par lequel on exprime un concept au moyen d'un terme désignant un autre concept qui lui est uni par une relation nécessaire. Un type particulier de solidarité, fondé sur la nécessité, unit deux termes tels que le référent de l'un est une partie du référent de l'autre. Il s'agit de la relation qui unit un tout à ses parties constituantes (holonymie) ou l'inverse (méronymie). Nous observons dans l'hypo-hyperonymie l'inclusion (logique) d'une classe d'objets dans une autre, et dans la méro-holonymie la solidarité de deux classes d'objets.

#### 1.3.6.4.3.3. la synecdoque :

La synecdoque est un trope de connexion fondé sur la relation d'inclusion entre les référents dénotés. La synecdoque qui consiste à employer la partie pour le tout est la plus répandue (*toit* désigne la partie supérieure d'un édifice et par conséquent une *maison*). Le processus est globalement semblable à la métonymie à ceci près que, dans le cas de la synecdoque, la relation référentielle d'inclusion semble dominer aux dépens de la relation d'ellipse. Il existe également la synecdoque de l'espèce et du genre (*viande* désigne l'ensemble des aliments dont se nourrit l'homme, mais aussi la chair des mammifères et des oiseaux dont l'homme se nourrit).

#### 1.3.6.5. virtualités linguistiques et réalités

##### discursives :

L'explication par les tropes ne prétend pas rendre compte de tous les changements de sens. D'autres données interviennent, qu'il faut également envisager : données syntaxiques ou données extralinguistiques qui sont à l'origine de bien des mutations sémantiques. Les figures de rhétorique connaissent un regain d'intérêt qui se manifeste principalement en pragmatique, car elles ne se limitent pas au langage : la métaphore, par exemple, serait un des mécanismes fondamentaux par lesquels l'esprit humain est capable d'appréhender l'univers. Le système conceptuel humain est, de ce fait, entièrement structuré et défini par un réseau de métaphores. Il n'en reste pas moins que les manières de représenter métaphoriquement les concepts peuvent varier selon les langues et les cultures. Les discours font jouer ces relations sémantiques. L'observation des différences de sens entre ces mots livre une liste de traits et de sèmes utilisables pour décrire l'organisation sémantique du lexique. L'analyse des sèmes en traits sémantiques ou en sèmes relève alors des relations très générales qui unissent des ensembles importants de mots. Fondées sur la ressemblance, la hiérarchie et la solidarité des sèmes, elles contribuent à régir les relations sémantiques entre les mots et les différentes acceptions des mots. Ces relations structurelles sont donc la synonymie et l'antonymie,

l'hyponymie auxquelles nous pouvons adjoindre toutes les manifestations régulières de la métonymie. Elles fondent l'usage des vocables qui actualisent les lexèmes dans les discours et sont à la fois exploitées et représentées par les dictionnaires de langue. L'usage du sens figuré illustre parfaitement et particulièrement l'articulation entre virtualité lexicale et actualisation discursive.

A l'inverse de l'activité d'énonciation qui convertit les unités de la langue (lexèmes) en vocables fonctionnant dans le discours, la lexicologie cherche à construire à partir des discours observés, des représentations du lexique de la langue en convertissant les vocables en lexèmes. Après avoir défini le mot en tant qu'entité, il s'agit à présent de considérer les relations qu'entretiennent les mots entre eux, dans quels systèmes de relations ils s'inscrivent.

#### 1.4. les champs lexicaux :

##### 1.4.1. introduction terminologique, approche du cinétisme :

L'esprit s'approprie l'univers par tout un ensemble de mots de pensée inconscients qui se développent d'une part en diachronie, selon le temps de l'histoire et d'autre part en synchronie. Ces mouvements de pensée ou cinétismes sont des sortes de trajectoires sémantiques dont tout point peut être en principe le siège d'une immobilisation par le discours, faire l'objet d'une saisie produisant un effet de sens. Un cinétisme fonctionne selon une chronologie de raison, du large à l'étroit, de l'universel au particulier, procédant de subdivisions et enrichissements successifs. Plus la saisie est proche du cinétisme, donc précoce, plus l'effet de sens est vague, abstrait, sémantiquement pauvre ; plus la saisie a lieu à proximité du cinétisme, plus elle est tardive, plus l'effet de sens produit est concret, précis, chargé d'une multiplicité de traits sémantiques, la dernière saisie possible étant dite plénière. Or la démarche du linguiste va en sens inverse, partant de l'effet de sens le plus riche, de la saisie plénière et considérant par rapport à elle les emplois plus pauvres comme soustraits, extraits, autrement dit subduits. Nous rencontrons deux types de subductions :

- une subduction exotérique ou tournée vers l'extérieur ; un certain nombre de verbes préexiste à tous les autres : *être* à *avoir*, *avoir* à *pouvoir*, *pouvoir* à *faire*. Il n'est pas possible de penser *faire* sans avoir pensé préalablement *pouvoir* / *avoir* / *être* qui sont subduits par rapport à *faire* ;

- une subduction ésotérique ou tournée vers l'intérieur, comme par exemple avec *avoir* : *j'ai une conque* (sens plein), *je combattrai*

(simple désinence verbale). Nous assistons à un mouvement à l'intérieur d'un lexème abstrait, allant d'un abstrait relativement riche à un abstrait tout à fait pauvre et sémantiquement ténu.

Selon cette terminologie empruntée à J. Picoche, nous appellerons signifié de puissance toute construction sémantique, dynamique (avec subduction) ou statique (sans subduction) capable de révéler l'unité d'un polysème.

#### 1.4.2. les différents types de signifiés de puissance :

La notion de signifié de puissance se révèle fondamentale dans l'analyse des structures sémantiques des lexiques que nous étudions : sanskrit, français, espagnol, allemand et anglais.

##### 1.4.2.1. signifié de puissance en synchronie :

###### 1.4.2.1.1. signifié de puissance à cinétisme

###### unique et subduction :

Nous reprendrons dans un premier temps, l'exemple développé par J. Picoche avant d'illustrer notre propos avec des mots extraits des différentes traductions de la Bhagavadgîtâ que nous examinons.

J. Picoche démontre qu'il existe un lien entre le mot *auberge* (petit hôtel et restaurant de campagne : acception 1) et l'expression *il n'est pas sorti de l'auberge* (acception 2) ; il faut chercher le lien dans le symbolisme de la route et du chemin. En effet l'auberge selon l'acception 1 représente le lieu où le voyageur pressé par la faim ou la fatigue s'interrompt un temps plus ou moins long. L'acception 2 correspond à une saisie précoce parce que des deux c'est elle qui est la plus proche du début du mouvement de la pensée, la saisie 1 pouvant être dite tardive ou même terminale, puisque aucune autre, plus chargée sémantiquement ne se dessine. Nous avons donc affaire à la saisie plénière (le maximum de plénitude sémantique possible est atteint) alors que du point de vue diachronique, 1 est antérieur à 2.

###### 1.4.2.1.2. signifié de puissance à cinétismes

###### mutiples et subduction :

Si nous considérons les phrases suivantes, nous notons un glissement sémantique du verbe *entendre* (synonyme de *ouïr*) vers *comprendre* :

1. *J'entends du bruit.*
2. *Il n'arrive pas à se faire entendre.*
3. *Comment entendez-vous cette phrase ?*

Plus le contexte permet d'affirmer le caractère oral de la parole entendue, plus le sens de *ouïr* aura tendance à se réaliser. Une étude de distributions, à l'intérieur d'une phrase isolée, est impuissante à décider s'ils doivent être versés dans une acception ou dans une

autre, ce qui paraît un argument en faveur du caractère polysémique et non homonymique du vocable du fait que ses acceptions constituent un continuum. Cependant, il n’y a pas que les verbes qui soient seuls concernés par le phénomène de la subduction. Certes, tous les verbes occupent dans le lexique une place tout à fait éminente en ce sens que la plupart des substantifs abstraits s’expliquent par rapport à un verbe et non l’inverse. Beaucoup d’adjectifs exprimant une saisie plénière des sensations n’ont qu’un lien très lâche avec le verbe exprimant la même sensation et possédant un mécanisme de subduction, qui fonctionne de façon autonome. Or surtout les substantifs dénotant en saisie plénière des êtres concrets, lorsqu’ils sont fréquents : êtres cosmiques (*svarga* [ciel], *sâgara* [mer]), éléments (*âpas* [eau], *mahî* [terre], *vâyû* [air], *agni* [feu]), parties du corps humain (*çiras* [tête], *hṛd* [cœur], *hasta* [main], *pâda* [pied]), animaux familiers ou typiques (*çvan* [chien], *mṛgapatî* [tigre], *indra* [lion]) peuvent être le lieu d’une multitude de cinétismes révélés par un grand nombre d’emplois figés qui permettent d’en donner une définition puissancielle plénière.

Le mouvement de pensée par lequel nous remontons d’une acception plénière, riche en sèmes, à une acception subduite plus pauvre, s’il est toujours le même dans son principe, peut se réaliser différemment selon la richesse du point de départ et la longueur du cinétisme. Il en existe de trois types :

- remontée du sens plénier concret à un sens subduit concret ;
- remontée d’un sens plénier concret à un sens subduit abstrait pendant laquelle la saisie ne retient qu’une partie de la notion ;
- remontée d’un sens plénier abstrait plus riche à un sens subduit abstrait plus pauvre : c’est le cas de tous les verbes modaux pouvant avoir des emplois comme auxiliaires : *être, avoir, pouvoir, devoir, vouloir, savoir, connaître.*

1.4.2.1.3. signifié de puissance sans subduction  
et ordre des acceptions dans les polysèmes sans subduction :

Considérons le lexème nominal *terre*, que nous retrouverons dans la liste des primitifs sémantiques. Nous distinguons cinq sens possibles :

<u>Terre</u>		Tout le monde sait que c’est une planète, qu’elle tourne autour du soleil ; elle a un centre, s’oppose à d’autres corps célestes, aux planètes du système solaire.
acception	dans le cosmos	
1	<i>jagat</i>	
2	opposée au ciel	La terre est le séjour des hommes, le ciel des dieux.
	<i>bhumî</i>	

3	opposée à la mer <i>prṭhvi</i>	comme l'élément solide à l'élément liquide
4	partie immergée du globe <i>mahî</i>	Divisible en territoires, pays, domaines, il y passe des frontières ; elle est marquée de bornes.
5	opposée à la pierre et au sable <i>losṭa</i>	C'est un élément relativement stable.

Ces cinq sortes de « terre » ont en commun un certain nombre de caractères, mais ces éléments ne constituent qu'une sorte de noyau central qui pourrait servir de « genre » à des acceptions nettement figées par l'usage, demandant pour chacune d'elles, à être enrichie de sèmes complémentaires ou de « différences spécifiques ». Toutes ces acceptions sont concrètes ; de l'une à l'autre aucune abstraction n'est relevable, seulement trois spécialisations particulières d'un sémantisme commun que nous appelons signifié de puissance par spécification. La polysémie du lexème nominal *terre* peut être représentée par une figure circulaire, mais sans cercle concentrique, la notion de « seuil » n'étant pas pertinente dans le cas où il n'y a pas de subduction.

Dans le cas de polysèmes sans subduction, il s'agit donc en fait d'une monosémie fondamentale, diversifiée et spécifiée par des faits de discours. L'organisation de la matière sémantique n'étant pas de nature dynamique et graduelle, les problèmes d'ordination des acceptions devront être résolus de façon tout à fait différente. Dans le cas de notre exemple, l'ordination sera la suivante : acceptions 1, 2, 3, 4, 5. L'ordre va du tout à la partie, car il est indispensable de commencer par les aspects cosmiques du mot *terre* et de terminer par son aspect matériau offert au travail humain. Les acceptions sont aussi concrètes les unes que les autres, correspondant chacune à une expérience fondamentale, ne s'excluant nullement, mais au contraire pouvant s'additionner pour former l'archétype TERRE, qui est véritablement le signifié de puissance, dont les divers emplois en discours n'utilisent que quelques éléments. Nous touchons du doigt au caractère essentiellement anthropomorphique du langage, qui regroupe en un seul vocable un certain nombre d'expériences fondamentales liées à la verticalité, à la solidité, au travail.

#### 1.4.2.1.4. spécificité de la notion de signifié de

##### puissance :

La recherche de signifié de puissance permet de fonder la distribution entre vrais homonymes et polysèmes, en synchronie, en évitant par là des disjonctions de polysèmes, contraires au sentiment des locuteurs et à toute utilisation poétique des mots. Cette recherche permet de fonder l'ordination des différentes acceptions du mot, car elle entre en relation avec de nombreux autres concepts.

##### 1.4.2.1.4.1. structure actancielle profonde

##### et signifié de puissance :

L'actant (le substantif selon Tesnière) dénotant les êtres et les choses participant au processus exprimé par le verbe, il faut naturellement partir du verbe pour comprendre ce qu'est une structure actancielle. Cependant il ne faudrait pas croire que les autres catégories grammaticales en soient dépourvues. Tout dérivé du verbe, qu'il s'agisse d'un dérivé formel (*lire* ~ *lisible*, *lisiblement*...) ou seulement sémantique (*DĀ-* [donner] ~ *svadhā* [oblation], *dāna* [aumône]...) possède la même structure actancielle que le verbe d'origine et relève de la même définition profonde. Les seules catégories qui échappent à coup sûr à une définition de ce type sont les substantifs dénotant un objet naturel concret, ou une sensation, ou un affect (ex. *hastin* [éléphant], *çīta* [froid], *ūsna* [chaud], *hṛsa* [joie], *dveṣa* [haine]...).

##### 1.4.2.1.4.2. aspect et signifié de

##### puissance :

« La catégorie de l'aspect [...] embrasse tout ce qui est relatif à la durée et au degré d'achèvement des procès indiqués par les verbes. » (A. Meillet). Dans quelques lexèmes que ce soit, verbaux ou autres, les différences aspectuelles peuvent donc être considérées comme des sèmes qui entrent dans le sémème des différentes acceptions. Cependant elles ne sauraient constituer à elles seules le critère permettant d'opposer saisie plénière à saisie précoce.

##### 1.4.2.1.4.3. métaphore et signifié de

##### puissance :

Le mécanisme de la métaphore s'explique au niveau de la communication logique par la suppression, la mise entre parenthèses d'une partie des sèmes constitutifs du lexème employé. L'interprétation de la métaphore n'est possible que grâce au rejet du sens propre dont l'incompatibilité avec le contexte oriente le lecteur vers le processus particulier de l'abstraction métaphorique. Cette figure de style est toujours une subduction qui doit trouver sa place sur les cinétismes qui constituent le signifié de puissance d'un mot.



#### 1.4.2.1.4.4. archisémème, archilexème et

##### signifié de puissance :

*Auberge*, pour reprendre notre exemple précédent, et *hôtel* sont comparables : « établissements recevant des hôtes payant pour des séjours temporaires ». Tel est leur archisémème, « genre prochain » qui devra être enrichi de sèmes complémentaires, si l'on veut caractériser précisément et opposer aux autres chacun des items. Dans ce cas, il n'existe pas de mot dont la définition totale serait l'archisémème et que nous appellerions archilexème (par exemple *agrume* pour *orange*, *citron*...). Le signifié de puissance négligeant toute information encyclopédique, mais prenant en considération la totalité des emplois d'un mot et tout particulièrement les plus figés, met en valeur les liens, parfois étroits, qui unissent entre elles les diverses acceptions d'un polysème.

##### 1.4.2.2.. le signifié de puissance en diachronie :

###### 1.4.2.2.1. évolution d'un signifié de puissance :

Un monosème est un signe linguistique dont le sémantisme plénier est réalisé du premier coup sans saisie précoce ni intermédiaire : le signifié de puissance se confond avec le signifié d'effet. Sur la ligne du temps historique, cette situation peut être durable ou se modifier sous l'aspect d'une figure de style qui vient se lexicaliser (métaphore ou métonymie) ou de quelque processus d'abstraction.

Nonobstant le signifié de puissance évolue : il existe des mots, qui si haut que l'on remonte dans leur histoire ont toujours été polysémiques, mais pas toujours de la même façon. Il peut également advenir que des signifiés de puissance entrent en concurrence. Nous trouvons une illustration de ce phénomène avec les lexèmes verbaux *entendre*, *ouïr* et *comprendre* : l'évolution des signifiés de puissance éclaire des remaniements lexicaux dont les causes restent obscures : remplacement de *ouïr* par *entendre* et de *entendre* par *comprendre*. C'est le verbe monosémique le plus concret (*ouïr* = percevoir par les oreilles), celui qui n'exprimait rien d'autre qu'une sensation qui a été éliminé. Plus les mots sont fréquents, plus ils sont polysémiques, par conséquent abstraits. Il est envisageable que *ouïr* ait été victime de sa pauvreté monosémique, de sa limitation à la pure sensation, peu compatible avec sa grande fréquence. Pendant trois siècles, *comprendre* et *entendre* ont été en concurrence. L'absorption par *entendre* du signifié de *ouïr*, faisant basculer le cinétisme de son signifié de puissance a été l'une des causes du triomphe de *comprendre* sur les emplois non auditifs de *entendre*. Cependant ce triomphe est aussi celui d'une manière nouvelle de se représenter l'intellection. *X entend Z* : l'intellection est le terme atteint d'un effort de l'esprit.

*X comprend Z* : l'intellection est l'intégration d'un objet de pensée à un ensemble d'autres objets de pensée.

#### 1.4.2.2.2. les homonymes et la disjonction des

polysèmes :

Les « vrais » homonymes, résultats fortuits de l'évolution phonétique convergente d'étymons différents sont relativement nombreux en français. Devant ce phénomène, la langue a réagi de trois façons différentes par la suppression, par la conservation des homonymes peu gênants (s'ils ne créaient aucune confusion), de façon exceptionnelle, par le mécanisme de collusion homonymique.

Par conséquent, il y a toutes sortes de degrés dans la disjonction des signifiés attachés à un signifiant ; s'il y a des cas incontestables de monosémie, de polysémie étroite et d'homonymie, beaucoup d'autres ne peuvent être traités par oui ou par non. Porter un jugement de polysémie relève de la synchronie, car il n'y a pas de polysème si l'on ne trouve pas de principe d'unité dans l'usage de l'époque considérée et secondairement de la diachronie, les différentes acceptions d'un polysème pouvant apparaître successivement.

#### 1.4.2.2.3. les facteurs de disjonction aboutissant

à l'homonymie :

Les facteurs de disjonction apparaissent dans la métonymie, la spécialisation asymétrique, les emprunts successifs. Que l'on désigne le contenu par le contenant, l'effet par la cause, l'objet par la matière, le tout par la partie, la métonymie a toujours pour effet de donner au signifié de puissance d'un mot une place périphérique. La métonymie n'intervient souvent, dans un polysème complexe que pour une seule acception, tout à fait particulière, de façon plus ou moins disjonctive.

Parallèlement, il arrive que parmi les diverses acceptions d'un polysème, quelle que soit leur origine, mais surtout dans le cas de métonymie, il y en ait une qui se spécialise dans un domaine technique, ou qui évolue de façon autonome, développant autour d'elle un ensemble de locutions figées révélant la formation d'un nouvel archétype sémantique. La simple spécialisation d'une acception dans un domaine très restreint à côté d'une ou plusieurs autres très générales peut produire un effet d'asymétrie extrêmement disjonctif. Ces mots que l'on peut traiter comme polysèmes comportent un signifié de puissance, différenciés par leur référent. Or, plus le signifié de puissance proposable s'écarte du « genre » auquel il est le plus naturel d'adjoindre des « différences spécifiques » pour définir chaque acception, lorsqu'on la compare à ses parasyonymes, plus l'effet disjonctif est puissant et plus le phénomène d'homonymie a des chances de se produire.

Le français n'emprunte pas la totalité des acceptions des mots étrangers qu'il assimile, mais une seule, et transforme en monosème ce qui, avant l'emprunt, était un polysème. Il arrive que le français emprunte une première fois un mot dans l'une de ces acceptions et une seconde ou même une troisième fois dans d'autres acceptions. Celles-ci, qui pouvaient, à leur place dans le grand ensemble des emplois du mot en question, former un ensemble polysémique homogène dans la langue-source, sont en général totalement disjointes en français.

#### 1.4.3. le champ sémantique :

La définition générale des champs sémantiques est relativement simple, mais la délimitation concrète des champs particuliers pose souvent des problèmes. Comment trace-t-on les limites de la notion ? Comment constitue-t-on le champ lexical ? Lorsque nous délimitons un champ sémantique, nous pouvons adopter deux démarches différentes : la première est *sémasiologique* en partant des mots pour aller vers la détermination de la notion. La seconde est *onomasiologique* ; cette fois, un domaine est choisi et les mots qui lui correspondent sont examinés. L'opposition entre ces deux démarches ne peut pas être absolue : dans la pratique, elles s'interpénètrent inévitablement.

Selon la conception classique, la catégorisation s'effectue sur la base de propriétés communes. Les membres d'une même catégorie présentent des traits identiques. La catégorisation répond à un modèle de conditions nécessaires et suffisantes. Les propriétés communes sont partagées par tous les membres de la catégorie.

En marge de l'analyse sémique s'est développée postérieurement une autre conception du sens des unités lexicales, la *sémantique du prototype*. La sémantique du prototype passe des classes, définies par une liste de conditions nécessaires et suffisante, à une analyse de catégories dites « naturelles » qui cherche avant tout à décrire l'organisation interne et externe des catégories en relation avec leur fonctionnalité. Le processus de catégorisation, au lieu d'être la découverte d'une règle de classification, est désormais la mise en valeur de covariations et de similitudes globales et la formation de prototypes de référence. Le prototype est le meilleur exemplaire communément associé à une catégorie. C'est l'identité centrale autour de laquelle s'organise toute la catégorie. Les autres éléments sont associés à cette catégorie sur la base de leur ressemblance perçue avec le prototype. La notion de prototype est fondamentalement reliée aux individus.

Une propriété sémantique d'un mot ne permet pas de prévoir le comportement syntaxique. En effet, il n'y a pas de dépendance directe de la sémantique à la syntaxe et

inversement. Au lieu de proposer une hypothèse générale sur les relations de la syntaxe et de la sémantique, il vaut mieux se contenter de reconnaître leur interdépendance sectorielle qui permet de mettre en parallèle, pour des groupes restreints d'unités lexicales, un comportement formel et un contenu sémantique.

#### 1.4.4. le champ générique :

Nous abordons la notion d'hyponymie de manière plus globale dans la mesure où il s'agit de servir de genre prochain à une liste d'éléments. Si nous prenons le lexème verbal *changer*, nous pouvons le paraphraser en *X fait que Y devient Z*. Ce lexème verbal se voit alors capable de servir de genre prochain à une liste quasi illimitée de verbes tels *transformer*, *modifier*...

#### 1.4.5. le champ actanciel :

Les champs actanciels sont extrêmement souples et efficaces, parce que non seulement ils permettent, comme les champs génériques, de mettre en relation des monosèmes rares et spécialisés avec des acceptions particulières de polysèmes usuels, mais encore, ils épousent la complexité de la réalité linguistique, se prêtant à toutes les combinaisons syntaxiques et engendrant, presque sans fin, des mots de sens voisin et complémentaire appartenant à des catégories grammaticales différentes. De surcroît, ils permettent de classer certains lexèmes selon une « chronologie de raison », déjà évoquée, les uns présupposant les autres. Nous arrivons ainsi à des définitions simples et claires, cohérentes entre elles, et sans circularité.

#### 1.4.6. le champ puissancier :

Il s'agit de prendre en compte comme point de comparaison les signifiés de puissance des mots comparés, c'est-à-dire le principe d'organisation de leur polysémie et tout particulièrement la direction dans laquelle se font les mouvements de subduction et leurs résultats sémantiques. Un mot apparaît naturellement dans la définition d'un autre, à titre de sème : ainsi le lexème verbal *voir* apparaît dans la définition de *lumière*, dans celle de *couleur*.

#### 1.4.7. le champ de métaphore :

L'activité métaphorisante de l'esprit humain est un moyen de percevoir l'univers et de s'y situer. L'homme se représente l'univers et les différents processus qui s'y déroulent à partir de l'expérience qu'il a de lui-même, être vertical soumis à la pesanteur opposant le haut et le bas, auquel la position de son visage et de ses yeux permet d'opposer un avant et un arrière, son axe de symétrie une droite et une gauche ; être autonome, limité par la surface de

sa peau, ayant un intérieur et un extérieur et tendant à tout se représenter sous forme d'entités autonomes, de limites, de territorialisations.

Ces faits de nature sont utilisés différemment selon les cultures et sont présentés de façon cohérente ; un nombre considérable de métaphores pouvant se résumer en une proposition unique telle que « le haut est bon, le bas est mauvais ». L'ordre hiérarchique est alors concurremment un ordre de perfection et un ordre de dépendance. Si nous estimons – que ce soit par tradition, par convention ou par conviction – que le haut est le bien et le bas le mal, alors plus un élément est élevé dans l'échelle hiérarchique, plus il est parfait. En outre, l'élément élevé est cause, directe ou indirecte, des éléments qui sont au-dessous de lui, qui lui sont « subordonnés ». Nous avons parallèlement un aspect normatif et un aspect ontologique. L'aspect ontologique met en valeur la relation de production, et de dépendance qui lie entre eux les divers éléments de la hiérarchie des êtres. Nous retrouvons cette hiérarchie du haut par rapport au bas dans la description symbolique de l'origine des castes telle qu'elle se rencontre dans de nombreux textes, comme dans le Purusha-sûkta du Rg-Veda : « De Puruṣa le Brâhmaṇa fut la bouche, le Kṣatriya les bras, le Vaiçya les hanches, le Çûdra naquit sous ses pieds » [Rg-Veda, X, 90].

Les champs de métaphores traversent les champs puissanciers de façon perpendiculaire ; ils consistent en un regroupement systématique d'acceptions subduites, laissant à l'arrière-plan les acceptions plénières.

Le champ est en partie un artefact, car il est utopique de vouloir savoir où il s'arrête. Il n'y a qu'un seul, unique et immense champ qui n'est autre que le lexique lui-même, tout entier, où tout est en relation plus ou moins étroite, proche ou lointaine avec tout. Comme il est impossible de l'appréhender dans son ensemble d'un seul coup d'œil, il faut établir des limites. Le travail par « champs » est second, car il ne peut que suivre la recherche de signifiés de puissance fondée sur une étude détaillée des polysémies. Tout champ repose sur une comparaison entre items, choisis selon certains critères particuliers.

#### 1.4.8. l'importance des signifiés de puissance :

Le langage tel que nous l'observons n'est que la partie émergée de l'iceberg qui plonge profondément dans l'inconscient. Au-dessous des mots, se trouve la vaste expérience vécue de l'humanité, sorte de nébuleuse sémantique pré-lexicale, qui tend à s'exprimer par signes, qui se cherche des lexèmes sous lesquels elle puisse regrouper, de façon relativement cohérente et forcément dynamique, des acquis divers présentant entre eux quelques ressemblances.

Il semble possible et profitable de reconstituer, à partir des emplois en discours d'un lexème donné, la dynamique inconsciente qui organise sa polysémie, c'est-à-dire le signifié de puissance. Cette mécanique est longue pour certains lexèmes mettant en jeu plusieurs cinétismes, et engendrant l'abstrait à partir du concret. Pour d'autres, en revanche, elle est courte parvenant d'un coup à son terme, l'acception plénière, sans aucun mouvement de subduction. Pour d'autres enfin, elle est brisée et divers « accidents » au cours du temps historique ont engendré, au lieu d'un polysème, plusieurs homonymes. De même qu'un lexème unique se prête parfois à exprimer un nombre considérable de types d'expériences, un même type d'expériences peut entrer dans plusieurs dynamismes lexicogéniques ; d'où les faits de paronymie dont l'étude comparée est toujours riche et révélatrice de points de vue divers fournis par la langue pour aborder une même réalité.

La comparaison des acceptions d'un polysème d'une part et des lexèmes entre eux d'autre part, révèle des structures mentales ni évidentes, ni prévisibles. Ce sont des outils mentaux qui permettent d'analyser de façon très fine et efficace l'univers intérieur et extérieur. Médiateur entre la conscience pré-linguistique confuse et la conscience claire, le langage et le lexique en particulier est « l'informateur de la pensée, sa première formalisation, une théorie non savante de l'univers » (Gérard Moignet).

L'étude du lexique apporte beaucoup d'informations sur l'histoire mentale de l'humanité et l'évolution par laquelle elle est passée à divers stades de lucidité. L'étude des champs actanciels apprend à combiner lexique et syntaxe, à thématiser ou à focaliser la phrase sur l'un ou l'autre de ses composants en maintenant un seul et même contenu sémantique. Les champs puissanciels révèlent des oppositions sémantiques qui sont de faits de culture ou même des faits de nature, d'où l'importance des métaphores et de la notion de signifié de puissance dans notre étude des primitifs sémantiques des langues considérées.

#### 1.5. les mots en discours :

##### 1.5.1. lexème et vocable :

En opposant langue et discours, nous opposons un système de communication abstrait (la langue) aux produits concrets de son utilisation (les discours). Les discours, qui sont les langues en usage, sont au contraire sensibles à la situation de communication. L'énonciation qui assure la conversion de la langue en discours, impose au locuteur des choix (en général inconscients) à tous les niveaux d'organisation de son énoncé.

##### 1.5.2. le rôle de la syntaxe :

Dans les discours, les mots apparaissent dans des structures syntaxiques. Les séquences linguistiques sont organisées à différents niveaux : syntagme, phrase et suite de phrases. A chaque niveau interviennent des mécanismes impliqués dans la conversion.

#### 1.5.2.1. le syntagme nominal :

C'est dans le syntagme que le nom se met à désigner tel ou tel élément de la réalité. Le syntagme nominal est le lieu où la référence virtuelle d'un nom se convertit en référence actuelle : *çankha* [conque], par exemple, a une signification virtuelle, une aptitude à désigner une certaine catégorie d'objets, mais il ne désigne rien en particulier ; dès qu'il figure dans des syntagmes, il désigne un objet identifiable dans la réalité, il acquiert une référence actuelle.

#### 1.5.2.2. le lexème verbal dans la phrase :

Le lexème verbal fonctionne dans la phrase en co-occurrence avec des noms précis qui sélectionnent son sens et les états ou processus qu'il désigne. La phrase est le cadre essentiel où s'opère le choix entre plusieurs verbes homonymiques ou entre plusieurs acceptions d'un lexème verbal polysémique, en fonction de la construction et des traits sémantiques des noms sujet et compléments. Pour interpréter une phrase, nous établissons une relation (en général inconsciente) entre son sens linguistique (sa signification littérale) et la situation de communication. Dans l'énonciation, les mots dotés en langue d'une référence virtuelle (leur signification) acquièrent une référence actuelle. Dans les discours, la règle est qu'une seule acception soit actualisée dans chaque cas. Le mot polysémique en langue est monoréférentiel en discours. La dénotation serait le sens du mot débarrassé de toute valeur socialement ou culturellement marquée, la connotation prendrait en charge précisément cette valeur.

#### 1.5.2.3. les vocabulaires :

A l'unicité du lexique répond la pluralité des vocabulaires. Un vocabulaire est un ensemble de vocables répertoriés dans un ensemble de discours. Chaque vocabulaire présente des traits particuliers, car en fonction de la situation de communication qui caractérise ces discours, leur vocabulaire actualise certains éléments ou aspects du lexique plutôt que d'autres.

##### 1.5.2.3.1. fréquence :

En langue, la fréquence d'un mot ou d'un type de mots est indéfinissable. C'est dans un corpus que l'on peut compter les occurrences d'un mot, c'est-à-dire chacune de ses

apparitions. Faire l'index d'un discours (d'un texte, dans notre cas), revient à établir la liste des mots qui y figurent en relevant toutes leurs occurrences comme caractéristiques du contenu. Langue et discours sont solidaires : d'une part, les discours actualisent, selon leurs conditions d'énonciation, tel ou tel aspect du lexique ; d'autre part, il semble difficile de constituer un champ sémantique sans prendre en compte ses réalisations discursives.

#### 1.5.2.3.2. désignation et coréférence discursive :

Tout discours met en place, en fonction de son propos, un système de coréférence entre des mots différents. Nous assistons à l'apparition de paradigme désignationnel (un terme est désigné, remplacé par d'autres). Ce paradigme regroupe les syntagmes coréférents à un syntagme. Cette collecte des coréférents ne se fait pas par hasard, mais s'appuie sur des critères linguistiques et discursifs déterminés. Selon les discours, la fonctionnalité du paradigme varie, car elle est liée aux conditions d'énonciation, en particulier au propos de l'énonciateur. Cependant son efficacité repose toujours sur le non-synonymie de ses membres : c'est parce que la signification de ces mots est différente que leur convergence dans la désignation a du sens.

#### 1.6. des conceptions de l'univers à travers le lexique :

Pour un individu normal s'exprimant dans la vie courante, le nombre de mots utiles effectivement employés doit être de l'ordre de dix mille. Ceci comprend les outils grammaticaux, la même matière sémantique peut apparaître dans un grand nombre de mots : mots de catégories grammaticales différentes par le jeu de la dérivation – *lire, lisible, lisiblement* – ou, du supplémentalisme – *estomac et gastrique* –, mots de même catégorie grammaticale appelés synonymes (*bêtise, sottise...*).

Les mots véhiculent des concepts et permettent ainsi aux hommes de connaître leur univers. L'expérience que les hommes ont de leur univers est infinie. Les mots, signes linguistiques, formés d'un signifiant et d'un signifié, sont là pour fournir à la fois des catégories de pensée intermédiaires entre l'unité globale et l'infinie diversité et le moyen phonique de les identifier.

La conquête de la langue semble s'opérer chez l'homme parallèlement avec le pouvoir de catégorisation et d'abstraction. Tout mot est une abstraction. L'opération mentale qui consiste à ranger ensemble des éléments différents se retrouve dans toutes les activités de l'homme (pensée, perception, parole, action...). Chaque fois que l'homme perçoit une espèce de chose, il catégorise. Le mot isolé acquiert sa signification seulement par l'ensemble des



oppositions qu'il soutient avec tous les autres constituants du champ. Le lexique découpe donc l'univers en catégories. Nous assistons très souvent à des découpages de la réalité différents selon les langues ; nous découvrons des écarts plus ou moins importants entre les champs sémantiques d'une langue à l'autre. Chaque langue semble être une grille exprimant une vision particulière du monde. La structure du langage ne reflète pas automatiquement celle de l'univers. Les langues différentes expriment par des structures linguistiques différentes des traits physiques identiques. Le nombre de mots utiles dans tel ou tel domaine semble être étroitement lié à des mentalités, des activités dominantes, un climat, des institutions politiques et sociales, etc.

Chaque langue découpe et nomme donc à sa façon l'expérience que les hommes ont de l'univers. Les systèmes lexicaux, plus encore que les autres systèmes linguistiques, comportent des vides, des redondances et même des incohérences. Cela ne veut pas dire que le lexique n'est pas structuré. Une langue réalise des systèmes incomplets et dissymétriques qui coïncident avec les besoins majeurs de ses locuteurs dans un type de culture donné. Le lexique est classificateur ; il n'est pas nomenclature, mais structure.

En dépit des différences plus ou moins importantes entre les champs sémantiques d'une langue à l'autre, il existe des universaux fondamentaux<sup>11</sup>, des traits universels communs qui se retrouvent dans toutes les langues. Il y a donc des concepts qui possèdent une expression lexicale dans tous les idiomes. Les chercheurs parlent, entre autres, d'universaux cosmogoniques : tous les hommes habitent la même planète et possèdent les mêmes cadres de référence au monde extérieur. Il y a également les universaux biologiques, des domaines où la nature elle-même impose et trace les limites du découpage linguistique. Le lexique, générateur des locutions – dont les caractères sémantiques spécifiques se différencient selon les contextes –, bien que très riche, provient de ces domaines privilégiés. Les locutions les plus françaises (pour ne considérer qu'elles) utilisent un lexique de base structuré d'une part par les sémantismes élémentaires, expression de la temporalité, de la spatialité, du nombre et d'autre part sur un vocabulaire réalisant le contenu « anthropologique », concret (parties du corps et activités corporelles, vêtements, instruments, nourriture, logement...) et abstrait (caractérisations psychologiques, activités psycho-sociales). Le monde naturel, non-humain (animaux, végétaux, astres...) n'est envisagé que dans une perspective anthropomorphique et selon des valeurs symboliques propres à la culture.

---

<sup>11</sup> Nous emploierons indifféremment pour désigner ces lexèmes les expressions suivantes : *universaux fondamentaux, primitifs sémantiques, sémantismes élémentaires*.

Ainsi pensons-nous voir apparaître les structures sémantiques des cinq langues que nous examinons lors de l'observation de notions relativement universelles, tout au moins générales.

### 1.7. structures sémantiques des langues considérées :

#### 1.7.1. une analyse partiellement hors contexte :

Afin de présenter les structures sémantiques qui organisent le lexique des langues précitées, il nous faut sélectionner des unités lexicales susceptibles de posséder des caractères suffisamment formalisables, permettant de procéder à une sorte de généralisation, à un établissement de traits caractéristiques au cours d'une analyse effectuée en partie hors contexte.

La seule définition possible de la lexicalité est de nature sémiotique. La lexicologie traite de la forme dans ses rapports avec la substance du contenu. Le morphème et le « mot grammatical », pour reprendre une locution utilisée par A. Rey, sont sémantiquement déterminés par leur fonction, qui reflète la structure immanente de la langue. Leur sens est entièrement investi par le code syntactique ou par la situation de communication, comme nous le voyons pour les pronoms personnels, les adverbes de lieu et de temps. Au contraire, le signifié des « mots lexicaux » est relativement indépendant du système abstrait de la langue et est sémantiquement analysable hors contexte, d'où la possibilité de périphrase synonymique à la base de la constitution des définitions du dictionnaire.

Dans de telles conditions, quels « mots lexicaux » est-il possible de considérer dans le cadre de recherches traductologiques prenant appui sur les langues sanskrite, romanes (française et espagnole), germaniques (allemande et anglaise) ? Chaque locuteur (sanskritiste, francophone, hispanophone, germanophone, anglophone) opère une segmentation. Comment s'effectue-t-elle ?

#### 1.7.2. de la perception à la conceptualisation :

##### 1.7.2.1. les degrés de perception :

Le monde référentiel désigne aussi bien ce que nous voyons réellement par nos yeux, ce que nous entendons réellement par nos oreilles, que ce à quoi nous nous référons dans

notre mémoire ou dans notre imaginaire. A tout moment de notre fonctionnement linguistique, nous sommes en prise directe avec du référentiel vu, rappelé ou imaginé. Nous passons de la latence (imperceptible, existant mais hors de la vue des hommes), à la prégnance (ce qui saute aux yeux, l'évidence), en passant par la saillance.

#### 1.7.2.2. la conceptualisation :

La perception dynamique ayant joué un rôle, il va y avoir une conceptualisation, c'est-à-dire une mise en place d'une représentation mentale qui sera la base d'un choix sémiologique : langue, dessin, geste... Les concepts et les schèmes vont être les supports de scènes mentales créées par l'énonciateur et à recréer par l'interprétant. Deux exemples de conceptualisation reposent sur la mise en service de modèle prototypique et sur le procédé de métaphorisation.

Le nom propre est intentionnellement monoréférentiel : *Arjuna* veut être unique dans un domaine de connaissance. Le nom commun renvoyant à une infinité de référents, toute représentation visuelle devra s'abstraire des spécificités de chaque occurrence de l'ensemble et offrir un compromis entre le trop général et le trop particulier. Elle sera plus ou moins l'idée banale que nous nous faisons de la chose, dans sa plus grande normalité : nous rencontrons ce cas de figure avec le mot *go*, qui dénomme en sanskrit les bovidés en général, s'agissant de bétail ; ce nom commun renvoie à nombre de référents que le sanskrit traduit différemment selon les caractéristiques qui leur sont propres : l'Inde différencie la vache prise dans sa généralité (*go*) de la vache laitière (*dhenu*), de la vache mythique qui exauce les vœux (*kâmadhuk*), de la vache qui nourrit un veau qui n'est pas le sien (*vânyâ*).

Toute langue a lexicalisé des images, qui sous une forme culturalisée, évoquent des comportements généraux. Lorsque nous sommes dans l'incertitude sur la façon dont nous allons dire les choses, nous recourons à la lexie : nous « tournons autour du pot » en visualisant la démarche spatiale, homologue du parcours modal. Le contraire serait d'« aller droit au but ».

En se livrant à des activités de conceptualisation, les locuteurs créent bien entendu des concepts, des noèmes, des universaux sémantiques.

#### 1.7.3. concepts, noèmes, universaux :

##### 1.7.3.1. le pensable et le pensé :

La comparaison des langues révèle qu'elles sont évidemment toutes différentes mais aussi que nous y retrouvons bien des caractéristiques communes. Nous n'avons jamais découvert de langue atypique. Si le lexique doit être estimé en fonction de l'adéquation au milieu, la syntaxe présente les grands traits que nous retrouvons, sous des formes variées, un peu partout. C'est d'ailleurs parce qu'il existe des ressemblances que nous sommes en droit de comparer les langues et d'en établir la typologie différentielle. Les ethnolinguistes ont tenté d'établir des listes de concepts fondamentaux à des fins comparativistes. Nous pouvons dégager plusieurs catégories permettant de caractériser de nombreuses propriétés du lexique. Il paraît adéquat de distinguer les concepts généraux et les concepts universaux : les premiers recouvrent les êtres et les choses du monde (perceptions discrètes du monde), ainsi que les propriétés et les activités inévitables (qui sont des expériences communes aux humains) ; les seconds sont les représentations relationnelles abstraites de l'expérience, mais dont les traces linguistiques prennent des formes variées dans les langues.

#### 1.7.3.2. les concepts généraux ou « concepts » :

Partout dans le monde, l'homme a conscience de son existence, de son mode de vie, de ses pensées, de la nature. L'homme et la femme forment un couple complémentaire nécessaire, l'unité dualisée qui est à la base même de toute catégorisation. Le troisième terme, l'enfant, aura son analogue dans l'abstraction grammaticalisée : « mâle/femelle//neutre ». De même, les deux unités de départ forment un duel (vision unique) et au-delà commence la notion de pluralité.

La grammaire n'est qu'une abstraction généralisante de l'expérience humaine. L'homme vit à l'abri, dans une habitation. Il est dedans ou dehors, il y entre ou il en sort, ou bien il y reste. Tout le système de localisation est ici en puissance. Il agit sur le monde en chassant, pêchant, cueillant, cultivant, et en mangeant ses produits. Dans le cycle de la journée, il est debout, couché, assis ou parfois allongé. Nous nous attendons donc à des lexies spécifiques de ces positions et celles-ci ont des destins variés selon les langues (elles deviennent par exemple auxiliaires modaux ou aspectuels comme les lexèmes verbaux latins suivants : *esse, stare, sedere, iacere*).

Pareillement, la nature qui entoure l'homme a ses évidences : le soleil, la lune, l'eau, la terre, le feu, les plantes, les animaux et tous les produits qu'il peut manufacturer. Il crée dans son esprit ce qu'il ne voit pas dans le monde, et porte un jugement sur ce qui est. Dans chaque civilisation, le soleil aura son halo associatif, mais le noyau désignera le même astre. Nous retrouvons régulièrement cette association entre « constante + variable » qui permet à la fois de comparer et de différencier.

A titre d'illustration et avant de développer plus longuement ces aspects, nous pourrions regrouper ces concepts généraux sous quatre grandes rubriques en donnant des exemples de leur désignation dans les langues étudiées :

	sanskrit	allemand	anglais	français	espagnol
êtres	nara	der Mensch	man	homme	el hombre
	ḥaṣa	der Fisch	fish	poisson	el pez
choses	çakra	das Rad	wheel	roue	la rueda
	ravi	die Sonne	sun	soleil	el sol
propriétés	kṣānti	die Geduld	patience	patience	perdón
	kaumāra	die Kindheit	childhood	jeune	infancia
activités	PAÇ-	sehen	to see	regarder	ver
	GAM-	gehen	to walk	marcher	moverse

Toutes ces notions comportent à la fois une composante naturelle (due à une expérience commune) et une composante culturelle (dans la mesure où elles constituent des éléments spécifiques selon le lieu et le temps). Qu'en est-il des concepts universaux ?

### 1.7.3.3. les concepts universaux ou « noèmes » :

Il existe un « univers des formes » commun, à un certain niveau d'abstraction, à toutes les langues ; c'est ainsi que les noèmes sont une construction essentiellement théorique.

Étudions le concept « temps » : l'expérience du temps a toujours séduit le philosophe, le psychologue et le linguiste. La part de conceptualisation culturalisée est importante, mais le temps aura toujours deux caractéristiques inéluctables :

- il est naturellement irréversible (il le devient par l'imaginaire) ;

- il s'impose à l'homme.

L'homme subit le temps, alors qu'il peut dominer l'espace. Le temps  $t_{\text{zéro}}$  est consubstantiel à la pensée de sorte que l'avant et l'après ne peuvent être vus qu'à partir de  $t_{\text{zéro}}$ . A partir de l'ego s'organisent les trois champs d'application : spatial, temporel et

notionnel. L'exemple que nous en donnons permet de prendre conscience de l'utilisation d'un même matériel lexical traduisant trois types de notions :

	spatial	temporel	notionnel
sanskrit	<u>antika</u> (qui va jusqu'à) <u>pramukha</u> (qui fait face)	<u>antakâla</u> (heure de la mort) <u>prabhâ</u> (aube)	<u>antagata</u> (accompli, parvenu à sa fin) <u>prajâ</u> (descendance)
latin	<u>per</u> forum <u>per</u> eger	<u>per</u> hos dies <u>per</u> ennis	<u>per</u> ium <u>per</u> exiguus
français	<u>dans</u> la maison <u>sur</u> impression	<u>dans</u> la matinée <u>sur</u> lendemain	<u>dans</u> l'embarras <u>sur</u> armer

En  $t_{\text{zéro}}$ , c'est le pendant, la concomitance, la coexistence, la simultanéité. L'application spatiale est la plus simple à imaginer, et c'est pourquoi elle a souvent été considérée comme primaire. La figure noémique (noémie) spatiale la plus générale (variante du schème trimorphe) est : approche / intériorité / éloignement.

A partir de là, nous pouvons étudier les conceptualisations de l'approche (avec ou sans contact, avec mouvement interrompu ou non) et leurs solutions linguistiques et procéder pareillement pour l'éloignement (en nous référant au latin *ex*, *de*, *ab*, ablatif et les variantes casuelles du sanskrit).

L'intériorité, l'extériorité comprend elle-même des variantes (*dans*, *en*) et pose la question des limites, le seuil étant toujours une position difficile à concevoir.

Toute entité peut être dotée de puissance (+PUI), selon la terminologie adoptée par B. Pottier, ou non (-PUI). Il s'agit là d'un principe hiérarchique de vie et de survie. Ce « QUI fait QUOI » fonde la relation actancielle nucléaire autour de laquelle s'organisent les diathèses, les systèmes casuels, les axes d'actance et de dépendance. Néanmoins, ce principe a des répercussions sur les concepts universaux qui nous occupent.

Entité en position de non-puissance	Entité en position de puissance
Il <sup>+</sup> me <sup>-</sup> menace	Je <sup>+</sup> le <sup>-</sup> menace

L'énonciateur n'est pas un simple descripteur du monde. Le disant, il l'interprète nécessairement, et généralement il manifeste linguistiquement sa réaction personnelle à

travers la formulation de son propos, de sorte que nous retrouvons les quatre catégories modales :

- aléthique : indépendance du JE,
- épistémique : la pensée du JE,
- factuelle : le faire du JE,
- axiologique : le jugement de JE.

Le sort de l'homme (sa naissance, sa vie, sa mort) lui suggère la représentation de l'événement complexe (ante/in/post) et même cyclique, lorsqu'il se réfère au jour ou à la saison. La vie elle-même pose l'existence, son apparition, sa disparition. Cette chronologie doublement limitée sera grammaticalisée par les langues à travers des aspects qui retiendront des points remarquables de ce dynamisme et de ses types évolutifs.

Le corps de l'homme lui fournit des exemples d'organisation dépendante. Les « parties du corps » évoquent l'ensemble (l'homme) ainsi que des éléments dépendants (lesquels sont soit indicibles isolément, soit marqués morphologiquement ou combinatoirement suivant les langues). Cette indépendance s'applique à son entourage : l'arbre avec ses branches, ses racines, son tronc, ou le cercle familial avec les enfants, les « domestiques » (personnes, choses, animaux, parfois les terrains liés au domus, la maison). Dans de nombreuses langues s'établissent des séries métaphoriques, à base d'anthropomorphisme. Des équivalences apparaissent, comme nous le verrons dans la suite de cette partie, entre les bras et les branches, les yeux et les fruits, les oreilles et les champignons. Que nous pensions au tronc d'arbre, au flanc de la montagne, au pied de la tour, les parties du corps servent d'organisation spatiale de la même façon que le lexique du tissage est appliqué en sanskrit au domaine de la parole : les *sûtra* (étymologiquement formés sur la base verbale *Sû-* – coudre –, reconnaissable dans le lexème verbal anglais *to sew*, ou dans le lexème nominal français *suture*) qui sont des aphorismes sont en fait en premier lieu des fils, par extension le fil directeur d'une doctrine qui résulte de l'action de « coudre ensemble » des éléments épars dans la culture orale, et donc menacés de disparition. Nous retrouvons cette image du tissage en français appliqué au thème de la parole (« perdre le fil », « un tissu de mensonges », la « trame » d'un discours, « couper la parole »...). Les traces linguistiques de ces relations noémiques sont multiples.

D'autres relations se retrouvent à travers les langues, comme celles de « noyau/périphérie » (l'actance primaire et l'actance secondaire sont sous-jacentes), de sèmes

spécifiques, génériques/sèmes virtuels » ou de « contenant/contenu » [maṣa (mois) contient des aḥar (trente ou trente et un jours)].

#### 1.7.3.4. la mise en schèmes :

##### 1.7.3.4.1. entité et comportement :

Parler de joie, de tristesse implique un être auquel va s'appliquer ce comportement. Les entités discrètes du monde sont caractérisables par des comportements multiples. Une entité existe dans l'espace et dans le temps. Le point d'existence se déplace dans le temps et devient une ligne orientée délibérément de gauche à droite. Cette entité étant ainsi posée, une propriété peut lui être affectée ou une activité émaner d'elle. Ce sont les deux caractérisations, respectivement endocentrique (propriété affectée) et exocentrique (propriété effectuant). L'entité peut également s'unir avec le monde objectif, c'est la localisation (Arjuna + ĀS- + raṭha+ upasthe = \*Arjuna être assis sur le char) avec le monde subjectif, c'est le domaine de la cognitivité (des sensations, de l'intellection, de la modalisation : Arjuna + Arjuna prati-YUDH- + isubhi = \*Arjuna dirig[er] ses flèches). Les cinq aires événementielles peuvent être représentées comme suit en première approximation :

propriété		localisation
	existence	
cognitivité		activité

L'entité de base, située au centre, peut être affectée par une propriété, ou être au départ d'une activité. Sur l'axe vertical, celui de la puissance maximale, nous aurons deux positions polaires : patient d'un événement ou agent d'un événement. Il en résulte une rosace des possibles positionnels :

endocentrique = propriétés	subir +	mixte = localisation
être -	existence	faire +
mixte = cognitivité	agir + +	exocentrique = activités

Ce support sémantique a une vocation universelle. Au-delà, apparaissent les spécificités des langues.



Si une entité doit être posée avant que nous puissions en dire quelque chose, les deux opérations peuvent néanmoins apparaître conjointement : chinatti abhra<sup>12</sup> (VI, 38). Cependant, l'intention peut être de poser l'entité seule : abhra asti (il y a un nuage) ; formes qui montrent, en français, les liens avec la localisation française [y : par exemple, il y a des nuages].

La plupart des verbes de sens et d'intellection acquièrent, par métaphorisation ou subduction, une valeur modale : Arjuna paçyati [Kṛṣṇa] rūpāṇi / Arjuna voit les formes divines [de Kṛṣṇa], paçyāmi, je vois dans le sens de je suis convaincu. Certains verbes de localisation deviennent également modaux : « Je suis arrivé à le comprendre ».

La mise en schèmes passe également par la polysémie, c'est-à-dire par la multiplicité des choix prédicatifs d'un énonciateur dans le cadre des possibilités formelles de sa langue : la base verbale sanskrite KRUDH- (krodha) signifie s'irriter, être irrité, mais devient, par le biais de l'adjectif verbal kruddhvâ/en colère. Nous rencontrons le même phénomène en français avec des variations telles que : il est coléreux, il est en colère, il a ses colères, il manifeste sa colère. [LUI / colèr-] étant le choix lexémique, la langue offre des solutions parasyonymiques, donc sémantiquement semblables et à la fois différentes.

La mise en schèmes revêt plusieurs aspects : la trace de sa présence est tout d'abord sensible dans les choix opérés en sémiotisation, elle intervient ensuite dans le cadre du parcours diathétique qui entraîne des constructions syntaxiques qui peuvent se révéler relativement diverses.

#### 1.7.3.4.2. la sémiotisation :

Le choix des signes dans une langue suppose une double adéquation référentielle (le signe doit intégrer les traits retenus dans le monde réel ou imaginaire), structurale (le signe doit être pertinent, distinctif, dans son sémème, par rapport à ceux d'autres signes voisins). Cette double nécessité est constitutive de l'acte de sémiotisation.

Les entités ont une désignation privilégiée, immédiate dans une situation, un environnement bien déterminés, disponible dans un paradigme. Ces désignations immédiates (sans opération intermédiaire, intentionnelle) sont des orthonymes (il faut appeler un chat un chat) ; à partir du moment où l'énonciateur prend ses distances vis-à-vis de l'orthonymie, il recourt à des opérations qui demandent un certain temps, et la désignation devient médiante. La métonymie repose sur un voir du référent, sélectif, focalisant, comme la désignation du

---

<sup>12</sup> Traduction : un nuage se déchire

« bateau » (à voiles) par les voiles. Un pas de plus dans la libération du référentiel et c'est la métaphore qui est fondée sur l'imaginaire : il suffit d'une association conceptuelle pour la justifier. Au-delà se situe le domaine ouvert de la péronymie lorsque toute désignation peut avoir recours à la périphrase (le fils de Devakî, péronyme de « *Kṛṣṇa* », ou encore *Kaunteya* – fils de *Kunti* – péronyme de « *Arjuna* »).

#### 1.7.3.4.3. *le parcours diathétique* :

Cette notion ne nécessite pas un long développement dans cette partie, car elle relève majoritairement des choix syntaxiques opérés par le locuteur. Cependant, elle joue un rôle majeur dans l'opération de mise en schèmes dans la mesure où le JE est évidemment l'élément le plus dynamique de la relation de sensation, d'intellection ou de modalisation. L'exemple le plus connu de diathèse est la diathèse directe : *Arjuna* échappe *Gāndīva*, son pendant étant la diathèse inverse : *gāndīva* *sraṃsate* *hastāt* (I, 27), *Gāndīva* tombe de mes mains [d'*Arjuna*]. En ce sens, la diathèse directe intéresse l'ensemble de l'événement tandis que la diathèse inverse, par le fait même qu'elle est secondaire est apte à ne retenir qu'un élément du prédicat (qui est l'arrivée de l'événement, souvent son résultat). Tous les schèmes prédiqués se manifestent à travers des constructions syntaxiques de langue, des modèles phrastiques que nous appelons des syntaxies mémorisées (du domaine de la compétence), caractérisées par des liens intercasuels. Nous ne détaillons pas davantage les choix diathétiques, toutefois il est nécessaire de souligner que certaines indications provenant de l'environnement et de l'observation (espace, temps, processus, savoir de détermination, sexe, nombre...) ont été fixées dans la langue par des signes spécifiques intégrés à la morphologie grammaticale. Il en résulte un certain nombre de grands domaines sémantiques dits « visées énonciatives » que sont l'actance, la détermination, l'aspect, le temps et la modalité (qui s'applique à tout ce qui précède). Nous retiendrons que l'aspect intéresse l'événement de sorte que la nature interne du procès (*VID-* / savoir, *GAM-* / marcher) est à distinguer des limitations du procès (*upa-GAM*<sup>13</sup> / approcher) et des visées de ce dernier (*vi-JṚMBH*<sup>14</sup> / se manifester, se mettre à l'œuvre). Il est naturel dans un procès dont on envisage le déroulement d'être plus sensible à son terme qu'à son commencement. Néanmoins si fleurir évoque le moment où l'arbre sera en fleurs, il n'empêche que le début du procès est

---

<sup>13</sup> *upa-GAM-* est constitué du préverbe *upa-* qui s'emploie devant des verbes marquant une situation ou un mouvement vers ou près et du verbe *GAM-* qui indique le mode de locomotion, l'actant se déplace à pied.

<sup>14</sup> *Vi-JṚMBH-* : le préverbe *vi-* indique une processus de dissociation, de diffusion ou d'intensité tandis que la base verbale signifie littéralement « ouvrir la bouche toute grande, béer, bâiller ».

potentiellement dans le lexème. Les limitations liées au savoir apportent des suggestions : se remplir (plein), fleurir (fleur). Sinon la limite est interne au procès et c'est la discontinuité (éclater, franchir). Les langues ont développé plusieurs stratégies pour donner des limites au procès. Les préverbes jouent ce rôle et font intervenir les limites externes au procès. Toutes les bases simples sont non bornées et le deviennent grâce à des particules.

#### 1.7.4. les limites du « lexicologique » :

Les structures morpho-syntaxiques d'une langue ne peuvent fonctionner que si elles sont en quelque sorte nourries de lexique. Nous pouvons considérer le lexique comme formé d'entités minimales (les morphèmes) et de certaines de leurs combinaisons, codées, ayant accédé fonctionnellement au statut d'unités (mots et groupes de mots). Selon les langues, nous observerons un isomorphisme plus ou moins grand entre morphologie et sémantique et une « motivation relative » plus ou moins parfaite. Les unités fondamentales sur lesquelles nous allons à présent nous pencher oscillent entre arbitraire et motivation : l'arbitraire d'un signe défini par F. de Saussure implique que le sens des mots n'entretient pas de relation nécessaire avec leur forme (leur signifié ne se déduit pas de leur signifiant). Or certains mots sont moins arbitraires que d'autres à cet égard : les mots relativement motivés que nous rencontrerons seront des unités décomposables en sous-unités. Ce sont ces derniers items qui nous permettront de construire les structures sémantiques des diverses langues comparées.

Afin de mettre en évidence les primitifs lexicaux, nous menons selon une approche diachronique une étude étymologique qui concerne l'origine d'un mot dont la forme et le sens peuvent être reliés à un mot plus ancien, appelé **étymon**, appartenant ou non à la même langue. Cette approche étymologique du lexique éclairera les phénomènes contemporains et signalera les étymons communs aux langues examinées, mais ne suffira pas à décrire le fonctionnement du système actuel. Ainsi, le sens actuel des mots est rarement identique à celui de leur étymon. En outre, le sens d'un mot dérivé ou composé ne se déduit pas strictement de sa structure syntagmatique. En effet, l'intégration des mots construits dans le lexique s'accompagne généralement d'une « arbitrarisation » de leur sens, leur sens courant ou conventionnel devenant plus ou moins distinct de leur signification compositionnelle, celle qui résulterait directement de leur structure syntagmatique.

Les universaux sémantiques seront abordés selon une démarche onomasiologique, par laquelle nous choisissons un domaine et dans le cadre de laquelle nous examinons les mots qui lui correspondent. Les items font l'objet d'une catégorisation, en ce sens qu'ils sont

ressemblés sur la base de propriétés communes et qu'ils partagent des traits sémantiques identiques.

Cependant, la Bhagavadgîtâ n'est pas tant un livre qu'un chant, qui en dépit d'un habillage poétique sert dans son fondement idéologique une intention toute politique de justification d'une guerre sanglante. Parallèlement, l'auteur de ce poème tente notamment de résumer, de rassembler en un système nouveau diverses conceptions philosophiques influentes à son époque. De ce fait, nous sommes confrontés à une poésie philosophique « religieuse » avec un accent éthique fortement marqué. La Bhagavadgîtâ, œuvre éclectique sur les plans littéraire et philosophique a fait l'objet de nombreuses traductions ; chacune s'inscrit dans une perspective particulière : philologique, philosophique, littéraire ou mythologique. Face à la complexité de cet écrit, nous avons été dans l'obligation de déterminer précisément des domaines d'étude lexicaux et sémantiques.

En nous penchant sur le lexique sanskrit actualisé dans un discours philosophique, nous pensons, parallèlement, mettre en lumière l'histoire mentale du peuple indien et l'évolution par laquelle elle est passée à divers stades de lucidité. Ainsi choisissons-nous de comparer selon une approche traductologique des items sanskrits à leurs équivalences françaises, espagnoles, allemandes et anglaises en prenant appui sur la théorie métaphysique développée par la Bhagavadgîtâ. Sur quels thèmes ce poème repose-t-il ?

## 2. introduction à la philosophie de la Bhagavadgîtâ :

### 2.1. qu'est-ce que la métaphysique ?

La question du sens – celui de l'existence, de la vie, des comportements – est posée par toute personne en âge de s'interroger et d'interroger autrui. A une étape mystérieuse de l'évolution du vivant est apparu un être qui se posait des questions. Un être qui voulait savoir et qui savait qu'il voulait savoir. Cet être cherche la vérité. Il ne sait pas ce qu'elle est a priori, ni comment la trouver. Alors il construit des systèmes, qui parfois pour un court laps de temps, parfois pour des millénaires lui semblent convaincants. Lorsqu'il perd foi en un système, il en construit un autre. Cet être *homo sapiens* est un être métaphysicien. La métaphysique – en tant qu'interrogation fondamentale – commence là où tous les savoirs s'achèvent. Les hypothèses métaphysiques construites à travers l'histoire de la philosophie sont certes différentes et varient avec les individualités qui les ont construites, mais elles sont également rationnelles, rigoureuses et cohérentes. Seule la métaphysique, sous-ensemble de la philosophie (au même titre que l'éthique, l'esthétique, la philosophie politique...), pose avec acuité la question du sens et a pour tâche de donner de l'ordre et du sens à cet ensemble

d'interrogations fondamentales qui entourent, en amont et en aval, la totalité du discours humain sur le monde, les hommes et sur leurs créations.

## 2.2. les structures métaphysiques :

Avant de considérer les questions universelles métaphysiques soulevées par la Bhagavadgîtâ, il importe de définir ce qu'est une *structure métaphysique*, de quelle manière elle s'imbrique dans la construction d'un système philosophique. A l'issue de cette tentative de définition, nous essaierons de mettre en lumière les points de convergence et de divergence de quelques systèmes philosophiques occidentaux et d'un des systèmes orientaux exposé dans le poème philosophique qui nous occupe.

### 2.2.1. présentation et morphologie des « structures métaphysiques » :

Par *structure métaphysique*, nous entendons un être de raison par le moyen duquel cherche à s'exprimer d'une manière idéale une certaine attitude vécue par rapport à ce qui est, par rapport à l'existence. Toutes les structures métaphysiques de la Bhagavadgîtâ cherchent à exprimer au moyen du langage, de la réflexion, une certaine attitude envers ce qui est. Elles ont un sens dans la mesure où elles dévoilent un discours réflexif qui se propose d'expliquer ce qui est. Comme tout discours interprétatif, elles se veulent un discours vrai, c'est-à-dire absolument adéquat à ce qu'il interprète. Ainsi, les structures métaphysiques n'ont de sens que par rapport à une situation de l'être dont elles veulent être le commentaire et le langage. Rivées au langage, elles se veulent langage de ce qui est, réverbération de ce qui est dans le langage. Elles cherchent à dire tout ce qui peut et doit être dit : ainsi, leur sens réside à la fois dans leur intention d'exprimer ce qui est par le biais du langage spéculatif et dans l'actualité de cette expression.

Par conséquent, une structure métaphysique, comme intention d'explication et d'interprétation de ce qui est, se réfère toujours à un certain état des choses, qui est celui dans lequel vit le philosophe qui tient à exprimer en philosophe sa relation envers ce qui est. Une structure métaphysique s'efforce d'exprimer le réel, elle se constitue par rapport à une certaine vision du monde, elle ne présente de sens que par rapport à ce contexte. La structure métaphysique joue, par son aspect architectonique, le rôle d'échafaudage, de charpente par rapport à un système philosophique qui se déploie sur sa forme.

### 2.2.2. présupposés, intuitions, évidences :

Penser le monde, c'est avant tout vivre en lui : et vivre dans le monde implique certaines prises de position existentielles et cognitives, certaines décisions qui sont plutôt des ratifications, des acceptations. Pour vivre, il faut se situer, et pour se situer, il faut des points d'appui. Quelles sont les méthodes qu'emploie le philosophe dans son travail spéculatif ? Quel est le schéma, l'idée intuitive, l'image du monde qui découle de ces présupposés et de ces méthodes ?

Au sein des intuitions idéelles, trois groupes se distinguent : les intuitions de sens, qui sont ontologiques, les intuitions de méthode, qui sont gnoséologiques, et les intuitions d'imagination, qui sont analogiques.

### 2.2.3. méthodes, schèmes et disciplines privilégiés :

A partir du noyau essentiel, que constitue l'ensemble des intuitions idéelles, le champ de la structure métaphysique se déploie et s'étoffe. Ainsi, les intuitions gnoséologiques fondent tout un aspect méthodologique qui les dépasse et les englobe.

Les schèmes qui sont en général des représentations cosmologiques – dont nous appréhenderons ultérieurement l'importance dans l'hindouisme – servent simultanément de support à l'imagination et de matière à la spéculation du philosophe. Comme support de l'imagination, un schème permet de fixer en une représentation analogique, illustration concrète et synthétisante, une situation ontologique faite d'intuitions diverses, qui ne sont pas toutes nécessairement coordonnées entre elles. Les schèmes viennent exprimer des intuitions diverses et les organisent en un tout synthétique. Un schème sert de matière pour la spéculation dans la mesure où, comme pour les intuitions analogiques de l'imagination, le philosophe s'en sert pour la suite de sa pensée.

### 2.2.4. structures métaphysiques et mode de vie :

Il s'agit de voir si à partir de ces données spéculatives et comme en liaison nécessaire avec elles, il n'y a pas un mode de vie, une manière de vivre qui s'y adjoint à titre d'élément fondamental de l'ensemble de la structure. Admettre un ensemble de données fondamentales, des intuitions idéelles, des méthodes, des schèmes, des disciplines privilégiées, ne peut pas ne pas avoir d'influence sur l'activité du philosophe, sur sa manière de vivre.

Une structure implique et engendre une attitude vécue qui se concrétise en mode de vie. Par mode de vie, il ne faut pas entendre ici une routine, mais plutôt la conformité essentielle de l'activité à la structure, conformité qui n'est pas toujours univoque, car elle est

fonction aussi bien de l'interprétation de la structure que de la nature personnelle du philosophe qui y adhère. Est-il possible d'avancer que le yoga, pratique religieuse, trouve son origine, même partiellement, dans les conceptions métaphysiques soutenues par les Hindous ?

Quelles conceptions métaphysiques rencontrons-nous en étudiant méthodiquement la Bhagavadgîtâ ?

### 2.3. un univers infini de questions métaphysiques :

Toute question à propos du monde qui nous entoure pose nécessairement – en tant que préalable – la question de *l'existence*. L'existence est fondamentalement contingente<sup>15</sup> : autrement dit aucune existence particulière ne semble porter sa propre nécessité en elle-même. Par conséquent, la question de l'existence se justifie toujours. Si le rêve et la relativité du monde perçu (par exemple la taille du soleil) nous incitent à croire qu'il existe un monde des apparences, alors nous pouvons nous poser la question de ce qui peut exister « derrière » ce monde des apparences.

La responsabilité de la métaphysique se posant en termes d'interrogation – et non en termes de solution –, il lui incombe de poser honnêtement la totalité des questions qui possèdent un sens. La première question à être inévitablement formulée est bien celle de l'existence.

#### 2.3.1. le mystère de l'Être, de l'Existence :

Quel sens peuvent avoir les diverses existences ? Une existence a son sens par son origine (d'où vient-elle ?), sa nature (qu'est-elle ?) et sa finalité (pourquoi existe-t-elle ?). La grande question métaphysique, selon Heidegger, est celle de savoir comment et pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien. En effet, la philosophie est *meta phusis*, c'est-à-dire au-delà de la *phusis*, au-delà des phénomènes. La philosophie est métaphysique dans la mesure où elle est quête d'un sens qui transcende notre existence de fait. Nous avons une parenté avec le divin qui nous incite à nous arracher à notre nature. Ayant reconnu cette parenté avec le *noûs*<sup>16</sup>, l'Esprit, le divin, la philosophie tente d'élever notre pensée à la pensée du Tout, de nous arracher du sensible et du lien spontané que nous avons avec lui pour mettre en évidence le fait que nous nous mouvons dans un univers qui n'est pas celui des apparences : nous avons une appartenance plus haute à une sphère non sensible. Notre rapport au monde pose

---

<sup>15</sup> Contingent : un événement est dit contingent si sa survenue n'est pas nécessaire. Il est dit nécessaire si sa non-survenue est considérée comme contradictoire.

<sup>16</sup> Noûs : être métaphysique capable, selon Anaxagore, de donner raison et cohérence au monde qui nous entoure. Grâce à lui, l'ordre et la connaissance sont possibles.

problème et la métaphysique se présente comme une tentative toujours renouvelée de le poser pour mieux le penser.

Les différentes doctrines métaphysiques dépendent de la conception que les philosophes se construisent du monde et celle-ci est liée à une prise de position principielle à l'égard de l'Être. Qu'il s'agisse de soutenir la métaphysique de l'Être (développée par Platon, Leibniz, Heidegger) ou du devenir (Héraclite, Nietzsche, Hegel ou Bergson), dans les deux cas il faut postuler quelque chose qui transcende l'existence spontanée. La métaphysique implique un arrachement à l'immédiateté pour nous conduire dans la sphère de l'Esprit. Ainsi Schopenhauer entend par métaphysique tout « ce qui a la prétention d'être une connaissance dépassant l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes donnés, et qui tend à expliquer par quoi la nature est conditionnée [...] à montrer ce qu'il y a derrière et qui la rend possible ».

Dans la Bhagavadgîtâ, il s'agit de l'expression d'opinions sur l'origine, les épreuves et les destinées de l'homme qu'incarne Arjuna, qui est à considérer comme la monade réelle en l'homme. Dans ce texte, Kṛṣṇa joue le rôle de *guru*<sup>17</sup> qui prépare son disciple aux épreuves de l'initiation par le biais d'un enseignement philosophique.

Cet enseignement s'organise-t-il selon un mode de convergence ou au contraire de divergence avec le postulat de Parménide, avec l'idée platonicienne qui veut que le sens suprême de la vie de l'existence soit l'appréhension et la reconnaissance du Bien, avec le plotinisme ou avec l'idée existentialiste de Sartre, qui veut que le seul sens de l'existence humaine passe par l'action individuelle de manière que chacun d'entre nous, au travers de ses agissements, donne un sens particulier à sa vie ? Tentons à présent de répondre brièvement à cette question.

#### 2.3.1.1. le postulat de Parménide :

Parménide exprime la certitude suivante : ce qui est, est. De cela découle de manière quasi-logique : ce qui n'est pas, n'est pas. Assurément, si l'Être est, alors son contraire est également vrai : le non-Être n'est pas. La non-existence du non-Être peut signifier que le néant est simultanément inexistant et impensable ; la non-existence du néant servirait donc à affirmer non pas l'existence de l'Être (puisque l'Être est), mais la nécessité de cette existence (puisque le non-Être ne peut être !). Que l'on débute son interrogation métaphysique par l'Être (extérieur, abstrait et merveilleux) ou par le je (intérieur, concret et mystérieux), cette interrogation se multiplie et s'amplifie jusqu'à rencontrer les interrogations scientifiques, pour revenir in fine à celles de la métaphysique. En conséquence, Parménide est à considérer

---

<sup>17</sup> Guru : instructeur spirituel.



comme le père de la philosophie, qui pose en premier la question de l'Être et élimine de ce fait la question mythique des origines. En revanche, le postulat d'Héraclite qui suppose au lieu de l'Être, le devenir – une sorte de transformation continue et dialectique<sup>18</sup> des opposés – présente une certaine ressemblance avec les thèses développées par la Bhagavadgîtâ qui s'organisent autour d'un axiome indiscutable. L'univers « est » : il existe à la fois dans son ensemble, c'est-à-dire en tant que Tout (*sarva*) et dans chacune de ses parties. L'homme n'est ni plus ni moins réel que l'univers ; il lui ressemble dans la mesure où il en est l'un des éléments constitutifs et ce qu'il fait, ce qu'il pense participe automatiquement de l'Harmonie Universelle (de l'Ordre Universel, *dharma*). L'une des caractéristiques de l'existence, c'est le changement que les Hindous désignent sous les vocables suivants *bhâva* : ce qui est en devenir, *jagat* : le mouvement, *prakṛti* : la transformation. La théorie est que le Tout ressemble à un être vivant qui naît, grandit, vieillit et meurt pour renaître ensuite des restes de l'univers précédent : il n'y a pas de commencement absolu, ni de fin véritable. L'adage selon lequel « rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme » correspond à la vision du monde que professe le brahmanisme classique contenu dans la Bhagavadgîtâ.

#### 2.3.1.2. le platonisme :

A la question « *Qu'est-ce que l'Être ?* », le platonisme répond que, ce qui véritablement est, c'est le monde des Idées, par opposition au monde sensible qui possède seulement l'apparence de l'Être. Ainsi, il faut reconnaître au Non-Être un certain être, car quelque chose n'est qu'en n'étant pas autre chose. Les genres suprêmes de l'Être sont donc le Même et l'Autre, l'identité et l'altérité. Platon établit une synthèse entre l'ordre moral et l'ordre physique. Considérant qu'un objet parfait devait exister d'une manière prioritaire par rapport à un objet imparfait, il déduisit de ce postulat l'existence d'un monde des Idées ou des Formes<sup>19</sup>, objets parfaits, dominé par l'idée du Bien. Le monde des Idées contient la totalité des objets que nous pouvons concevoir d'une manière parfaite, tels que les valeurs (courage, bien...), les objets naturels (le cosmos et ce qu'il contient) ou l'homme lui-même. Selon Platon, l'âme humaine aspire vers le Bien suprême, et vers le monde des Idées où elle a son

---

<sup>18</sup> Dialectique : pratique logique qui permet à un débat d'avancer par contradictions successives. La dialectique n'a aucun pouvoir démonstratif, ce qui permet à Aristote de la négliger dans le champ des connaissances universelles. Elle fut remise à l'ordre du jour par Kant pour signifier la nature spéculative des méthodes utilisées par la Raison. Elle voit son véritable retour en force dans la philosophie de Hegel qui estime que l'Esprit, la nature et l'histoire fonctionnent d'une manière dialectique.

<sup>19</sup> Forme : un objet, tel qu'il se présente à notre perception, est caractérisé, selon Platon, par deux éléments, la substance dont il est composé et sa forme. Cette dernière est, pour Platon, la principale caractéristique de l'objet, celle qui fait sa nature propre. La forme, en somme, est ce par quoi un objet particulier peut être défini, sa quintessence. Cette dernière étant parfaite, un monde de Formes devait exister nécessairement pour Platon et servir de modèle aux multiples représentations immanentes.

origine et qu'elle désire réintégrer. La connaissance de ce monde de la réalité absolue passe par la réminiscence<sup>20</sup> : l'âme humaine se souvient du monde des Idées, qu'elle connaissait avant de se retrouver liée à la matière.

Aristote, élève de Platon, ne construit pas un monde abstrait complet : il réduit le monde des Idées à un monde de principes, que la logique humaine construit selon des catégories précises. Ces principes (l'Être, la substance<sup>21</sup>, l'essence, la relation) sont construits d'une manière nécessaire et universelle par l'intelligence humaine. Aristote considère que notre nature est apte à nous conduire à la vertu : parce qu'elle est raisonnable, elle est susceptible d'examiner rationnellement une situation et de faire, avec de l'entraînement, le meilleur choix. Si Aristote nous incite à chercher le sens de ce que nous sommes dans la nature, il n'en est pas de même pour les thèses contenues dans la Bhagavadgîtâ, que nous pouvons rapprocher de l'école philosophique de Plotin.

#### 2.3.1.3. le plotinisme :

Pour Plotin, l'idéal du sage est de se détacher des choses d'ici-bas, de pénétrer le mystère, d'unir le semblable au semblable. Il y a selon lui trois principes supérieurs ou hypostases divines : l'Un, l'Intelligence et l'Âme. L'homme y participe et en porte l'image en lui. L'Un est le point de départ d'un mouvement vers le bas, une procession, dans laquelle il engendre le reste par émanation. L'Un, c'est-à-dire Dieu, ne se pense pas lui-même, c'est le propre de l'intelligence que de se tourner (se convertir) vers l'Un et vers soi-même. L'Intelligence est un-multiple : la pensée implique toujours identité et différence. L'Âme a pour essence d'acquérir l'existence. La vie personnelle des hommes, le moi appartient à l'Âme. Mais les âmes ont une double vie, parce qu'elles vivent tour à tour dans le monde intelligible et le monde sensible (qui n'est qu'une forme dégradée de l'Être). Elles peuvent sombrer dans l'attrait du corps ou se purifier et, au terme de vies successives, s'unir ineffablement à Dieu. Cette conversion, qui est un retour à l'Absolu, n'anéantit pas l'âme, parce que les trois hypostases restent éternellement distinctes. Nous verrons par la suite que les intuitions idéelles du plotinisme présentent de grandes ressemblances avec les structures métaphysiques, qui sous-tendent la Bhagavadgîtâ : citons parmi celles-ci l'unicité de l'Être,

---

<sup>20</sup> Réminiscence : selon la théorie platonicienne de la connaissance, la réminiscence est une activité de souvenir au travers de laquelle l'âme humaine est capable de reconnaître le monde des Formes dont elle fut séparée par son association avec la matière.

<sup>21</sup> Substance : parfois appelée matière (Aristote), la substance est en général définie comme le substrat qui compose les objets que contient le monde. La substance est un concept métaphysique qui n'a aucun rapport nécessaire avec la recherche scientifique. C'est ainsi que les monades de Leibniz, qui sont des substances indivisibles, ne peuvent être comparées aux atomes ou aux particules élémentaires des physiciens.

l'émanation de l'Être, la hiérarchie de l'Être, l'aspect microcosmique de l'Être et la conversion de l'âme.

### 2.3.2. l'univers :

C'est le problème de l'Être, qui a le premier retenu l'attention de l'homme, suggéré qu'il est par le mystère quotidien et universel de la mort, qui réduit l'être animé à l'état de chose définitivement inerte. Tous les peuples, y compris les plus primitifs – ceux qui n'ont pas de « système de l'univers » – possèdent une métaphysique de l'esprit sous forme d'une mythologie plus ou moins grossière décrivant le sort réservé à l'âme, une fois qu'elle a abandonné le corps.

Du problème de l'Être, on passe tout naturellement à celui de l'Existence, qui lui est si étroitement lié. Plus tardif sans doute a été le souci d'expliquer l'Univers, l'habitude ayant rendu « naturelles » les manifestations diverses de la matière. Ce sont probablement les phénomènes « anormaux » (volcans, inondations...) qui ont soulevé à cet égard la curiosité humaine. Emanant du problème esprit-corps, s'est posé celui de la relation esprit/Être-univers : l'univers n'étant connu que par l'activité de l'esprit, les métaphysiciens se sont demandé s'il y a bien une réalité des « choses », irréductible à un acte mental par lequel nous les connaissons et qui nous les fait apparaître comme extérieures à nous.

Le questionnement philosophique conduit à poser comme fondamentale l'exigence d'un cosmos : à l'émotion que l'homme ressent devant la grandeur et la splendeur du monde, la philosophie va substituer une interrogation rationnelle. Les *cosmogonies*, qui relatent l'engendrement du monde au moyen de figures divines soumises à diverses aventures, sont remplacées dès le VI<sup>ème</sup> siècle avant J.-C. par des *cosmologies*. Il faut se détourner de l'apparence sensible confuse pour trouver, par-delà la diversité et le chaos, des principes d'ordre supérieur ; l'expérience sensible a besoin d'être dépassée pour être pensée, car la pensée a besoin du stable, de l'immuable ; le devenir et le changement lui échappent et lui sont inessentiels. Parallèlement ou subséquent point la question de l'ordre de l'univers, c'est-à-dire le problème de Dieu.

### 2.3.3. Dieu et l'ordre de l'univers :

La métaphysique se dégage du mythe : il s'agit de substituer au *mythos*, à la fable, le logos, c'est-à-dire la raison<sup>22</sup>, l'ordre, la logique. La cause dernière ou première suivant l'ordre que l'on considère (gnoséologique ou ontologique), et en deçà de laquelle on ne peut

---

<sup>22</sup> Raison : la raison est ce qui permet, dans un premier temps, à l'homme d'atteindre une connaissance universelle. Mais la question qu'il ne peut s'empêcher de poser est de savoir s'il existe une raison indépendante de la nôtre, qu'il s'agisse de la raison transcendante du divin ou d'une raison inhérente à la nature.

remonter, c'est *Dieu*. Dieu entre par force dans la métaphysique, comme dit Heidegger. Incontestablement, réfléchir sur le monde, c'est réfléchir sur l'être, c'est hiérarchiser les êtres : le premier qu'Aristote appelle le premier moteur, c'est Dieu. Le principe le moins discuté, le plus intéressant, parce qu'absolu, c'est Dieu. Conçu soit comme un premier moteur, comme *causa sui* ou comme l'Un-Bien, Dieu est l'absolu qui garantit le commencement et l'ordonnement des êtres. Hors de la série causée, se causant lui-même, il n'a besoin de rien pour exister : ab/solu, séparé et autonome, le dieu des métaphysiciens garantit l'ordre du monde et par-là même la possibilité pour l'homme de le connaître. L'ordre ontologique autorise l'ordre gnoséologique. Qui dit métaphysique dit théologie.

Plus tard, la conception analytique, unitaire (soutenue par Descartes, Spinoza, Leibniz) de la causalité<sup>23</sup> conduira fort logiquement à la théorie d'une cause unique comme raison d'être de tous les effets. L'enjeu est alors de déterminer le statut de cette cause unique : s'agit-il d'une cause première transcendante ou d'une cause immanente ? Dans le premier cas, elle commande l'ordre des causes et des effets parce qu'elle s'en émancipe en tant que cause libre au sens de libre arbitre ; dans le second, elle est la raison d'être de cet ordre parce qu'elle y elle-même incluse et qu'elle agit selon la seule nécessité de sa nature. Dans le premier cas, la cause unique s'identifie au Dieu créateur capable d'un acte de création ou acte volontaire absolument immotivé, qui entretient avec ses créatures les mêmes rapports que celui d'un roi avec ses sujets ; dans le second, elle se comporte comme une cause de soi (*causa sui*) qui se confond avec l'ordre des causes et des effets (*Deus sive natura*, Dieu ou la nature, Dieu, c'est-à-dire la nature).

Dans cette perspective, le théisme de la Bhagavadgîtâ n'est pas un théisme précautionneux et craintif, effrayé des contradictions du monde, mais un théisme qui voit Dieu comme l'Être originel, unique, omniscient et omnipotent, qui manifeste tout en lui, quoi que ce puisse être – bien et mal, peine et plaisir, lumière et ténèbres – comme matière de sa propre existence, et qui gouverne lui-même ce qu'en lui-même il a manifesté. Le Brahman<sup>24</sup>, dans sa condition supra-cosmique est une éternité transcendante sans origine, ni changement, bien au-dessus des oppositions phénoménales – existence et non-existence, permanence et non-permanence – entre lesquelles se meut le monde extérieur.

---

<sup>23</sup> La causalité est perçue comme une relation de nature logique, mathématique, assimilable à une déduction. L'effet succède à la cause comme la conséquence découle du principe. A cette conception analytique s'oppose la synthétique selon laquelle l'effet est extérieur à la cause et qui fait intervenir la relation comme troisième terme. La conception synthétique se présente comme une conception « trinitaire », qui prend soin de distinguer réellement, et non plus seulement logiquement, entre la cause, l'effet et la relation entre les deux.

<sup>24</sup> Cette entité sera présentée plus amplement en C. L'UNIVERS, 3. cosmogonie, 3.4. Brahman, l'Immensité.

Cependant la notion de « religion » est moins liée à celle d'un Être transcendant qu'à celle d'un *Ordre* supérieur des choses dominant le monde que nous connaissons. Trois conceptions fondamentales peuvent être soutenues : cet Ordre n'existe pas – ou il existe – ou il est en train de se faire. La première porte le nom d'athéisme ; la seconde peut se présenter sous deux aspects : on considère l'Ordre supposé ou bien comme appartenant à la Nature (panthéisme) ou bien comme extérieur à elle (théisme rationnel selon Cournot) ; la troisième est susceptible de maintes interprétations de sorte qu'elle n'est pas définie, ni dénommée. Au sens philosophique du panthéisme, la solution panthéiste consiste à voir en Dieu le Principe interne du monde, dont les mille aspects ne constituent que des émanations, des effets de ce Principe seul réel. Le vrai panthéisme se trouve chez Spinoza : une seule réalité, la Substance-Dieu, incréée, cause de soi, possédant une infinité de propriétés (les attributs) dont ce que nous appelons le monde n'en manifeste que deux : la Pensée et l'Étendue.

#### 2.3.4. la valeur de la Connaissance :

Dans la Bhagavadgîtâ, Arjuna est un être essentiellement mental. Toutes les questions et toutes les objections qu'il soulève viennent le confirmer. La Gîtâ insiste à de nombreuses reprises sur les doutes qui assaillent Arjuna et qui font qu'il peine à suivre l'enseignement de Kṛṣṇa. La problématique de l'Être-en-soi se transforme en une problématique de l'Être-pour-la-connaissance. La philosophie première ne peut éviter de poser le problème de la connaissance de l'Être individuel, qui est le sujet de cette connaissance. Le « je » en tant que sujet devient son propre objet d'étude. La problématique qui fait jour repose sur : *qu'est-ce que connaître ?* Si elle ne dépasse pas totalement la question de l'Être, en se surajoutant à elle, cette problématique permet de poser la question de l'Être du connaître, et celle de sa nature. L'entendement<sup>25</sup> est le mot employé pour décrire ce qui se produit dans la tête d'un individu cherchant à obtenir une certaine forme de connaissance, sans utiliser le mot « esprit » (trop religieux) ou le mot « tête » (trop matériel). A la différence de la conscience, l'entendement peut être analysé grâce à l'observation des processus qu'il manifeste en fonctionnant : formation des concepts, raisonnements, analogies, interrogations... L'entendement devient donc cette entité métaphysique primordiale sans laquelle aucune connaissance n'est possible.

#### 2.3.5. la valeur de l'Éthique :

---

<sup>25</sup> Entendement : l'une des multiples fonctions de notre esprit avec la volonté, l'imagination, les émotions... L'entendement a pour caractéristique d'être l'organe de la connaissance, ce par quoi nous pouvons accéder à un savoir observable ou théorique. L'entendement est bien entendu une entité métaphysique.

La question majeure que se pose Arjuna et à laquelle Kṛṣṇa va s'employer à répondre au cours de la Bhagavadgītā est bien celle-ci : Comment puis-je vivre en ce monde ? Quelles obligations, quels devoirs cela implique-t-il ? Existe-t-il un espace de liberté, puis-je agir librement, suis-je libre ? Subséquemment, nous consacrons le dernier point de cette partie introductive à l'éthique telle est entendue en Occident et telle qu'elle se manifeste dans le texte que nous étudions. Le doute d'Arjuna, son hésitation nous amènent à considérer les notions de devoir, de liberté, de conscience différemment appréciées en Occident et en Orient.

#### 2.3.5.1. devoir ou nécessité ?

La philosophie nous invite à nous interroger sur ce que nous devons être, faire et penser. Ce sens du devoir fait de nous des hommes. La différence de statut qui existe entre l'homme et l'animal, qui n'a pas de devoir – il est ce qu'il est, ce qu'il fait est déterminé par sa nature, par ses instincts, des conditions extérieures à sa vie, qui en décident à sa place – nous conduit à distinguer devoir et nécessité, que nous sommes souvent tentés de confondre. La nécessité est ce qui ne peut pas ne pas arriver, et qui, en cela, est le contraire du devoir. Cette distinction souligne le caractère spécifiquement anthropologique du devoir. L'homme est un être de devoir : mais il semble qu'il faille être un homme pour connaître le devoir. De ce fait, toute l'existence humaine est sous-tendue par ce déchirement permanent que Pascal appelle « contrariété », tension extrême entre deux mouvements contraires dont l'un confine l'homme dans sa bassesse, tandis que l'autre lui interdit de renoncer à sa grandeur. Soumis au devoir, Arjuna est l'archétype de la monade humaine qui doute. Le premier résultat est une violente crise sensitive – Arjuna est pris de tremblements – et physique – une sensation de faiblesse lui fait échapper son arc – qui cause un dégoût de l'action et de ses objets matériels, et de la vie elle-même. Le doute qui l'assaille revêt également des aspects intellectuels dans la mesure où afin de cacher son émotion, son bouleversement, de justifier sa défaillance momentanée, Arjuna développe une argumentation (lecture I, shlokas 27 à 46) dont il espère dans un premier temps qu'elle lui évitera d'accomplir les actes prescrits : anéantir sa famille revient selon lui à contrevenir au *dharma*, la loi universelle : cela aurait pour conséquence une destruction de ce même ordre. La question particulière qu'il pose soulève en réalité tout le problème de la vie et de l'action humaines : ce qu'est le monde, pourquoi il est, et comment, le monde étant ce qu'il est, on peut réussir à concilier la vie dans ce monde avec la vie dans l'esprit.

Cette permanence du devoir peut se vérifier dans le fait qu'il est quasi-impossible de proposer une définition de l'homme sans qu'elle entraîne, par un biais ou par un autre, la pensée qu'il est un être de devoir. Aristote le caractérise tantôt comme un « animal politique »

(qui ne peut vivre humainement que dans le cadre d'une communauté politique, *polis*), tantôt comme un « animal raisonnable » (doué de la faculté de raisonner). Quoi qu'il fasse, l'homme est nécessairement doté d'une conscience active qui appréhende ses devoirs. C'est parce que l'homme est, en dépit de ses multiples faiblesses, doué d'un pouvoir de jugement et d'évaluation. Cette existence se révèle alors essentiellement à Arjuna comme un problème qu'il faut résoudre absolument. Cela fait de lui, qu'il le veuille ou non, un philosophe.

Par la suite, nous serons amenés à nuancer cette conception du devoir proprement occidentale et en cela radicalement différente du *svadharma*<sup>26</sup> qui est à l'œuvre dans la Bhagavadgîtâ. Nonobstant, la notion de devoir semble liée indéfectiblement à celle de responsabilité, de volonté d'accomplir ce devoir, de liberté en somme de s'acquitter de sa tâche.

#### 2.3.5.2. responsabilité, volonté et liberté :

La façon dont on pense le fait d'être libre est toujours en rapport non seulement avec la façon dont on pense l'homme, mais aussi avec la façon dont on pense la relation de cet être à ce qui constitue l'être de la nature. La difficulté à définir la notion tient en ce paradoxe : déterminer l'être-homme comme être-libre, c'est l'arracher à la nature, et lui accorder l'être-nature, c'est l'arracher à la liberté. Ainsi, une définition classique de la liberté a consisté à l'opposer au déterminisme qui veut que chaque événement soit précédé d'une cause. De cette définition première découlent toutefois deux conceptions du déterminisme complètement différentes. Celle que nous avons appelée métaphysique implique l'existence d'une force supérieure dont la volonté intervient sur nos êtres et nous oblige à agir d'une façon ou d'une autre. L'Être transcendant en question peut bien évidemment être Dieu, mais il peut également s'agir de Zeus, de la fatalité, du hasard, du destin... Dans cette optique de déterminisme métaphysique, l'être humain devient une marionnette, dont les gesticulations ne possèdent aucun sens en soi et ne font que refléter les désirs et les agissements d'une volonté autre, sans laquelle la marionnette n'est qu'un objet inerte. Cette hypothèse ne résout pas la question de la liberté, elle ne fait que la repousser d'un cran.

Dans cette perspective, nous retrouvons cette vision de la liberté au sein de l'indianité, qui remet en cause partiellement l'idée de Soi. Selon la théorie développée dans la Bhagavadgîtâ, l'homme ne peut guère s'imaginer être l'agent unique de ses actions, car il est « déterminé ». En vertu de l'enseignement dispensé par ce poème, l'être humain n'agit librement, conformément toutefois à certains principes divins, que lorsqu'il a atteint la paix de

---

<sup>26</sup> Svadharma : devoir social, loi de la vie d'un individu, de son être.

l'âme, c'est-à-dire lorsqu'il a accompli son *svadharma*, son devoir propre auquel il ne peut guère se soustraire : celui qui l'accepte est affranchi de ses actes (lecture III, shlokas 31-32).

### 2.3.5.3. doute et conscience :

#### 2.3.5.3.1. le doute :

Arjuna hésite à combattre les membres de sa propre famille, faisant preuve de compassion à leur égard. Lutte-t-il entre son devoir et ce que semble lui imposer sa conscience ? Quoiqu'il en soit, Arjuna interrompt son action, prend du recul, en suspendant son jugement, en « doutant ».

Le doute est un acte intellectuel qui suppose une réflexion, une décision, un acte volontaire, qui consiste à décréter qu'est faux tout ce qui ne donne pas dans l'évidence et dans la clarté de la vérité. Dans ce cas, il faut d'abord souffrir (*paschein* = subir). S'interroger revient à ne pas donner son assentiment immédiatement, c'est déjà penser et exister en tant qu'homme. L'interrogation d'Arjuna, en vertu de sa conscience souligne, selon les théories de Descartes, avec le cogito le fondement de toute quête de la vérité, un commencement. Elle est pensée comme prototype de la réflexion philosophique d'un sujet qui s'efforce, dans une réflexion première, de se saisir lui-même avant de réfléchir d'autres objets, et comme préalable nécessaire, parce qu'en se pensant lui-même le sujet peut déterminer les limites jusqu'auxquelles sa propre pensée peut à bon droit s'étendre.

#### 2.3.5.3.2. la conscience :

L'expérience introspective débouche sur le sentiment ineffable de l'égoïté, sur le paradoxe, le mystère et la religiosité. Cependant le cas dont témoigne Arjuna est situé à la limite de la pensée grecque, qui ignore la conscience<sup>27</sup> et de la pensée cartésienne qui rompt avec l'héritage antique : son approche de la conscience veut y trouver le fondement inébranlable d'une pensée transparente et cohérente, entièrement rationnelle et communicable. Avec Descartes, l'homme n'est plus interrogé de l'extérieur de lui-même, du point de vue d'un observateur placé du dehors. L'intériorité de la conscience est au contraire ce qui fonde l'objectivité elle-même. De ce fait, la conscience d'Arjuna se rapproche du cogito cartésien. *Cogito* (latin = je pense) signifie cette autoréflexivité du sujet attentif à ses idées en tant qu'elles sont siennes et à l'instant précis (le verbe est au présent de l'indicatif) où elles se présentent à son esprit. La pensée s'affirme ici comme un acte subjectif. La certitude d'exister

---

<sup>27</sup> Le « *daimon* » de Socrate s'amplifie non comme une subjectivité qui auto-réfléchit les conditions de la pensée mais comme une voix intérieure à l'origine mystique et delphique ; car la pensée grecque ne questionne l'homme que du point de vue naturaliste, en le ramenant à son genre prochain et à sa différence spécifique : l'homme est un animal raisonnable.



n'est pas une pensée particulière, distincte de toutes les autres ; elle est une propriété intrinsèque de toute pensée, quel qu'en soit l'objet.

Au cours de cette partie introductive nous avons souhaité fixer le cadre de nos recherches traductologiques. S'agissant d'étudier le texte sanskrit de la Bhagavadgîtâ, nous nous centrerons sur quelques éléments du lexique sanskrit actualisés au sein de ce discours philosophique. Après avoir établi une distinction entre lexique et vocabulaire d'un discours, nous avons déterminé les champs lexicaux et sémantiques qui constitueront les thèmes de notre étude. Le caractère hautement philosophique du Chant du Bienheureux nous incite à sélectionner des vocables mis au service de l'expression de grands problèmes métaphysiques communs à l'Occident et à l'Orient. Ces questions métaphysiques se présentent au nombre de cinq et forment l'ossature de notre travail de recherche. Seront traités les problèmes de l'Être, de l'Existence, de l'Univers (et de sa formation), de Dieu et de l'ordre de l'Univers, et enfin de la connaissance et du devoir.

## II. DE L'EXISTENCE AU SENS, ANALYSE TRADUCTOLOGIQUE :

### A. LA MONADE HUMAINE

#### A.1. EN SANSKRIT

##### 1. qu'est-ce qu'un être ?

Le questionnement vers l'Être pose deux problèmes qui ne sont pas indépendants :

- qu'est-ce qui peut être dit l'Être ? qu'est-ce qui est réel ? qu'est-ce qui appartient au domaine de l'étant (l'existant) ?

- qu'est-ce que c'est que d'être dit Être ? qu'est-ce qui fait que le réel est réel ?

Par conséquent, demander *qu'est-ce que l'Être ?* revient à demander *que signifie le langage ?*. Le premier problème ontologique, relatif à la « science de l'être », concerne la structure du langage dont nous pouvons nous demander si elle nous apprend quelque chose sur la structure du monde dans la mesure où les langues offrent plusieurs dénominations de l'Être. Quelles que soient les désignations et spécifications de la monade humaine [sous la forme de créature, personne, individu, être], cette dernière possède un corps, éprouve des sensations plus ou moins agréables, est animée de sentiments positifs ou négatifs, entretient des relations avec ses semblables, tout en connaissant une vie psychique très riche. Autant d'aspects que nous examinons à présent exprimés par l'intermédiaire de vocables sanskrits extraits de la Bhagavadgîtâ avant de nous attacher à leurs équivalences en langues romanes et germaniques.

##### 2. un être humain, un homme ou une femme :

A la lecture de la Bhagavadgîtâ, nous avons relevé douze dénominations possibles de l'être humain, chacune s'incluant dans un archiséme identique, présentant un ÊTRE, c'est-à-dire ce qui est vivant et animé ou supposé tel, une créature tirée du néant (animée, inanimée, ou humaine), chacune s'enrichissant de traits complémentaires qui la caractérise et l'oppose aux autres ; le noyau central de créature, d'être sert de « genre » que précisent les différents

items grâce à des traits sémantiques spécifiques – dont le principal permet de distinguer un homme d’une femme –.

Les connexions sémantiques existant entre ces unités lexicales permettent de les catégoriser en vertu de la relation hiérarchique et d’inclusion qui les structurent, car elles sont de rang différent selon qu’elles jouent le rôle d’hyperonymes ou d’hyponymes.

Si les hyperonymes considérés sont membres d’une même famille dont l’archilexème serait être, ils renferment des sèmes les singularisant : d’aucuns contiennent le sème d’une création redevable à une entité supérieure (la base verbale constitutive étant le plus souvent BHÛ-), d’autres un sème traduisant la naissance d’un être émanant d’un autre (la base verbale dans ce cas est le plus souvent JAN-); enfin, le dernier terme est à apprécier à la fois comme hyperonyme et comme hyponyme, tant le statut hiérarchique de cette unité lexicale dépend du contexte d’emploi : se manifeste le sème de différenciation sexuée pour atteindre ensuite la cosmogénèse (l’item est un dérivé de *Maṇu*, prototype de l’espèce humaine).

Les hyponymes relèvent, quant à eux, du domaine de la spécification, permettant de distinguer le mari de l’épouse (opposition mâle/femelle), mais aussi le mari qui est à la fois époux et père de celui qui n’est qu’époux.

Considérons en premier lieu les hyperonymes *bhûta*, *bhava*, *janmanbhâj*, *jana*, *prajâ*, *prajâpati*, *manuṣya*.

### 2.1. des êtres humains :

*Bhûta*, *bhava* sont deux hyperonymes formés à partir de la base verbale BHÛ- (*bhavaṭi*) qui traduit l’idée d’existence, en signifiant se produire, avoir lieu, exister. Ainsi *bhûta*, terme générique, est morphologiquement un adjectif verbal, participe passé passif du verbe BHÛ-, littéralement « ce qui a existé », par extension une créature, y compris un esprit (d’un homme décédé) ou un génie (bon ou mauvais) sans autre mention spécifique. Nous retrouvons cette racine dans le lexème nominal *bhava* [le fait d’être, d’exister], mais qui s’applique également à Çiva et à différents hommes de telle sorte que *bhava* représente le *bhâgavant*, le seigneur sous une forme raccourcie sur le modèle du latin *sire* issu de *senior* ou de l’anglais *miss* tiré de *mistress*. Parallèlement, *bhava* désigne, dans le domaine très particulier du sacrifice les différentes tonalités psychologiques de l’expérience mystique. Nous retrouvons cette racine BHÛ- indo-européenne dans de nombreux items appartenant au même champ sémantique de la création, de l’existence dans le latin *fui* (suis devenu, bin

gewesen), fu-turus (futur, künftig) ou en vieux-haut-allemand dans *bûan* (bebauen, wohnen, qui sous-entend une colonisation, une implantation humaine). La notion d'existence exprimée par la racine BHŪ- revêt une importance particulière dans la langue sanskrite, où elle apparaît sous diverses formes (en fonction de degrés vocaliques divers) dans de nombreux termes que nous analyserons ultérieurement tels *bhûmi* (terre), *prabhava* (origine, lieu de naissance).

L'existence est également transmise par la base verbale JAN-. Ce verbe se différencie de BHŪ- dans la mesure où il s'agit davantage d'un acte de naissance concernant des êtres vivants, en particulier humains ; l'être qui naît est issu d'un père et d'une mère, alors que les noms des créatures formés sur la base BHŪ- n'impliquent pas un engendrement dont les origines biologiques sont assurées, car la création est alors l'œuvre d'une puissance supérieure tel Brahmâ, créateur du monde. Littéralement, JAN- suggère naître, avoir lieu, être, devenir (par naissance), renaître. De ce fait, *jana* qualifie une créature, préférentiellement un être humain, un homme et au pluriel les gens, de même que *janmanbhaj* est une créature, un être humain. L'idée de génération est également contenue dans les vocables latins *genus* (génération, origine) et *germen* [\*gen = men] (germe, bourgeon) qui sont construits sur la même racine étymologique JAN-. Le sémantisme de « création » trouve une confirmation dans les liens qu'il est possible d'établir entre *jana*, *janmanbhaj* et *prajâ* ou *prajâpati*. En effet, dans *prajâ*, nous décelons la même racine verbale qui est à l'origine du mot latin *pro-gnatus* (progéniture), qui étymologiquement, correspond on ne peut mieux à la racine indo-européenne. Nous décomposons *prajâ* [à la fois la descendance, les enfants, la progéniture, la lignée, la postérité et l'homme, l'humanité, le peuple ou les sujets d'un prince] en *pra-JAN-* naître, surgir, être originaire de, être engendré, renaître en vertu de l'association du préfixe verbal *pra-* et du verbe JAN-, déjà cité. *Prajâ*, la créature se rapproche de *Prajâpati*, le dieu qui préside à la création, le Seigneur des créatures, le protecteur de la vie. *Prajâpati* (*prajâ*, descendance = *pati*<sup>28</sup>, protecteur de la famille) représente le créateur autogène qui s'enfante lui-même dans la matrice d'or qu'il a suscitée et qui flotte sur les Eaux originelles pendant le temps d'une gestation humaine. En prononçant ses premiers mots, il invente la parole ; en dénommant, il crée en même temps. A la fonction créatrice s'ajoute une fonction de protection, *Prajâpati* crée la famille, mais s'assure analogiquement de sa protection, *pati* jouant initialement le rôle d'un gardien de troupeau. Si le

<sup>28</sup> *Pati* sera détaillé dans le cadre des relations maritales.

nom de ce dieu créateur et protecteur des êtres humains trouve son origine dans la base verbale JAN-, à l'inverse le nom d'un dieu procréateur de l'humanité a permis la construction d'un terme générique, formellement un adjectif (humain, d'homme) qui oppose toutefois l'homme à la femme et nous entraîne vers une spécificité débutante : *maṇuṣya*. L'étymologie de celui-ci nous intéresse dans la mesure où la base lexicale est dérivée de *Maṇu*, un être divin, prototype et précepteur de l'espèce humaine. L'un des pères de l'humanité revêt la forme de *Maṇu*. Cependant, la tradition hindoue dénombre ordinairement sept ou quatorze *Maṇu* ; le premier serait l'auteur des *sūtra* et du *dharmaçāstra* qui portent son nom.

A travers ces lexèmes nominaux, nous avons présenté les êtres vivants qui incluent les êtres humains en effleurant la différenciation sexuée entre homme et femme.

## 2.2. des hommes, des femmes :

Les termes envisagés précédemment montraient les êtres humains sous un aspect relativement général (ce qui existe). Nonobstant la langue sanskrite possède des lexèmes nominaux hyperspécifiques permettant d'établir une différence entre des êtres vivants de sexe masculin et des êtres vivants de sexe féminin. Il s'agit de *naṛa*, *nṛ*, *pums* et *dāra*, *maṇuṣya* se trouvant à la frontière entre les deux catégories d'hyponymes et d'hyperonymes.

Lorsque les traits sémantiques appliqués aux êtres humains gagnent en précision, ils nous amènent à distinguer les hommes des femmes. En matière de fréquence, la Bhagavadgītā contient davantage de lexèmes nominaux désignant les hommes sous des aspects de virilité, de force, de procréateurs que de lexèmes nominaux attribués aux femmes, aux épouses dans le cadre de couples d'antonymes réciproques, entre unités lexicales de même rang, dans une relation d'opposition (mari et femme).

Parmi les lexèmes nominaux présentant des êtres humains masculins, nous relevons *naṛa*, *nṛ*, *pums* et *pati*. *Naṛa*, que nous rapprochons de *nṛ* (masculin rare, dont les cas forts se déclinent sur le modèle de *naṛ-*), souvent apposé dans le Chant du Bienheureux à Arjuna, représente l'archétype de l'homme aux qualités hautement positives : *naṛa* est avant tout le mâle, le mari, le héros, l'Homme primordial ou l'Esprit universel comme en témoigne le dérivé *nṛtā*, virilité. Sont associées dans un même lexème nominal la virilité et la force au combat. Nous retrouvons ces sèmes dans *pums* et dans le composé *naṛapumgava* [taureau (*gava*, en composition pour la forme *go*) parmi, excellent parmi, héros entre (*pumsgava*) les hommes (*naṛa*)]. *Pums* signale, certes, un être humain de sexe masculin en y adjoignant

le sème de servilité : *pumâṇ* peut signifier serviteur. Si nous analysons plus en profondeur l'étymologie de *pumâṇ*, deux hypothèses sont envisageables : la première considère que *pumâṇ* est issu de \**peu* (comprendre) ainsi \**pu-va(m)s*, celui qui a compris, donc l'être humain qui est doué de raison tandis que la seconde estime que *pumâṇ* est extrait de \**pu* (gonfler, prospérer), dans un contexte de dénomination sexuelle. En dépit de l'incertitude qui règne quant à l'origine de la racine de *pums*, il n'empêche que nous retrouvons ce sémantisme dans le latin *pubes* (*pubère, männlich, mannbar*).

Un autre lexème nominal contient la notion de virilité inscrite cette fois dans le cadre d'une union maritale. En effet, *paṭi* indique qu'il s'agit d'un mari, d'un maître, d'un souverain, d'un propriétaire à tel point que *paṭimaṭī* veut dire la mariée (femme). Le seul pendant lisible dans la *Bhagavadgîtâ*, sous-entendant une relation maritale est *dâra*, mot morphologiquement en marge, synonyme d'épouse. Or la première signification de ce terme indique la maison. Comment obtient-on épouse à partir de maison si ce n'est par cinétisme avec subduction ? Deux hypothèses étymologiques s'affrontent. Selon Johansson, cette équivalence avec maison est valable si l'on considère que *dâra* कृ signifie en premier lieu porter / tenir une maison, fonder un foyer et par cinétisme épouser une femme, c'est-à-dire la personne qui tiendra le futur foyer. Pour Thieme, en revanche, en vieil indien la racine *ḍvâr* figure la porte, puis par métonymie inverse (une partie pour un tout) la maison. Par ce chemin, nous en revenons à la maison. L'hypothèse selon laquelle il existe un lien entre la maison et l'épouse peut trouver une confirmation dans le palî *antaṛa* (femmes du harem) dont la racine est identique. Le mariage<sup>29</sup> (*vivâha*) est une institution très protégée – son indissolubilité, la punition sévère de l'adultère, le veuvage strict – n'excluant pas le remariage, considéré toutefois comme inférieur. Nous comprenons cette rigueur puisque le mariage est la clef de la naissance, et donc du statut et du degré de pureté. Le mariage est le sacrement de la femme, il équivaut à l'initiation. C'est le mariage, et plus encore la procréation d'un fils qui donne à la femme hindoue son identité, son pouvoir.

A la lumière des termes lexicaux étudiés, une sorte de parcours se dessine : le sanskrit décrit tout d'abord les créatures dans leur globalité (c'est ce qui existe), puis les spécifie en distinguant les hommes des femmes grâce à des notions telles que la virilité (*naṛa*), l'héroïsme

---

<sup>29</sup> *Infra* A. la monade humaine [A.1. en sanskrit] 3. un être en relation avec ses semblables 3.1. famille et castes 3.1.2. les castes

(narapumgava), la protection (praṇāpati) et en faisant preuve de motivation (dāra matérialise tout d’abord le foyer, la maison).

### 2.3. des êtres contenus dans une enveloppe corporelle :

#### 2.3.1. une enveloppe corporelle :

Nous cherchons à définir ce qu’est un individu puisque que le corps n’est qu’une forme spécifiée d’existence de la matière. Le corps est conçu comme un être étendu dans les trois dimensions, impénétrable, limité, défini par une masse et sur lequel on peut appliquer des forces pour le mouvoir. Si le dualisme de la métaphysique classique oppose le sujet à son corps, comme l’esprit à la matière, ce n’est pas fondamentalement le cas de la métaphysique hindoue. Certes, le corps entretient des relations d’opposition avec les diverses instances de l’intelligence, mais il ne revêt pas un aspect unique. Ainsi existe-t-il, dans l’hindouisme, plusieurs types de corps.

Il nous a été possible de relever dans la Bhagavadgîtâ, six lexèmes nominaux différents désignant le corps ou l’enveloppe corporelle. Nous ajouterons à cet examen les parties du corps les plus courantes apparaissant au fil du poème telles que les bras, les cuisses, la main, le ventre, les pieds et le cœur.

corps	bras	cuisse	main	ventre	pieds	cœur
gâtra, çarîrin, kâya, kalevara, ksetra, deha	bâhu	ûru	hasta	udara	pâda	hṛd

#### 2.3.1.1. le corps :

Chacun des termes relevés dans le poème philosophique rend compte de la réalité physique du corps, de la partie matérielle des êtres animés : la seule traduction convenable est bien le corps. Néanmoins, à observer attentivement les bases verbales ou lexicales, sur lesquelles sont construits ces termes, nous constatons qu’en dépit du sémantisme de CORPS, qui figure un point commun indéniable, l’emploi de ces six tours différents implique une volonté de la part de l’énonciateur du discours de ne pas s’en tenir à la partie matérielle des êtres animés, mais d’en détailler les nuances.

Les traits sémantiques sous-jacents contenus dans l'étymologie des six unités permettent de spécifier cette partie matérielle : elle peut être un élément en mouvement (gâtra), elle peut s'opposer au pôle spirituel (çaîra, kâya, deha) ou constituer une délimitation d'un espace (kalevara, ksetra).

L'idée de mouvement est contenue dans gâtra, formé à partir de la base verbale GAM- (jigâti, gacchati), qui représente un des verbes de mouvement primordiaux. Cette locution précise que la partie matérielle des êtres animés se meut tandis que les lexèmes nominaux çaîra et kâya décrivent la composante corporelle d'un être vivant en opposition avec sa composante spirituelle. Il est à noter que gâtra se signale comme un des rares lexèmes nominaux polysémiques dans la mesure où il signifie à la fois le corps et les membres de ce corps, trouvant sa spécification selon les contextes, devenant alors les bras, les jambes par exemple. Çaîra, morphologiquement un adjectif signifiant qui a un corps, corporel nomme l'être corporel, une créature dans un premier temps, puis l'homme dans un second temps. Il s'agit d'une créature comprise sous la forme d'une incarnation<sup>30</sup> au sens propre [in + carne : couvert d'un corps]. L'aspect matériel du corps, avant tout des os et de la peau, est mis en lumière par cet emploi ; ne retrouve-t-on pas en avestique dans le duel saîri de même racine la notion de peau et d'os. Initialement, çaîra symbolise la partie solide du corps, l'ensemble des os que le latin cadaver laisse supposer à son tour. Çaîra, s'appuyant sur le matériau composant l'enveloppe charnelle se rapproche de kâya dans le sens où ces deux termes dissocient enveloppe et âme. Cependant kâya, qui connaît un emploi dans le domaine concret en dépeignant le tronc de l'arbre, reste plus vague que le mot précédent et indique ce qui rassemble toutes les composantes physiques d'un corps, en vertu de la base verbale dont il dépend : Cl- (cinoti) = rassembler, accumuler, entasser. L'idée d'entasser se retrouve dans deha (corps, forme, masse), qui en composition signifie ayant l'apparence de, la forme de. La forme implique une idée de protection incluse dans le composé dehakaça (qui forme le corps) évoquant le père. Dans cette perspective, deha peut être mis en relation avec un item lui étant antérieur dehî (mur). Pour cette raison, les termes avestique uz-daêza (mur,

---

<sup>30</sup> Pourrions-nous préférer à incarnation le terme incorporation, qui désigne l'action de faire entrer une matière dans une autre (syn. mélange, amalgame) ou l'action de faire entrer un élément dans un tout (syn. intégration), en dépit de son étymologie latine ecclésiastique incorporatio ?



rempart) et vieux perse *dys* (forme) sont compatibles pour la forme avec *deha* et pour le sens avec *dehî*.

Un des derniers aspects à mettre en évidence dans l'analyse des termes évoquant le corps rejoint quelque peu les nuances présentes dans *kâya*, à savoir que le corps est appréhendé dans le sens d'une enveloppe ne vivant qu'un temps, mais permettant de délimiter un espace : *kaḷevaṛa* qu'il semble possible de décomposer en *kaḷe* + *vaṛa*, composition dans laquelle *vaṛa* désigne une étendue, un vaste espace. Nous retrouvons ce sens dans *kṣetra* dont la première signification mentionne le sol, le terrain, le champ, la propriété foncière, le lieu, le siège, la localité, puis par extension, la matrice subséquemment la femme et l'épouse (la procréation n'étant autorisée que dans les liens du mariage). D'un sens spatial (locatif) se développe l'idée de naissance, d'origine dans le corps d'une femme.

#### 2.3.1.2. les composantes du corps :

Dans ce domaine, nous sont proposées à l'étude les formules suivantes : *gâtra* (que nous avons déjà analysé précédemment), *haṣṭa* (main), *bâhu* (bras), *pâda* (pieds), *ûru* (cuisse), *uḍara* (ventre) et *hṛd* (cœur). Ces lexèmes nominaux sont intéressants selon deux points de vue : certains témoignent de la motivation du lexique sanskrit (d'un terme arbitraire désignant un aspect concret de la réalité découle en composition un mot construit très motivé, qui a tendance à le demeurer), d'autres constituent les racines étymologiques de nombreux mots de nos langues.

La désignation de la MAIN en sanskrit passe par un terme arbitraire *haṣṭa*, décrivant aussi bien la main de l'homme que la trompe de l'éléphant ; par extension *haṣṭa* devient la signature (ce qui a été écrit par, à la main) et au figuré la preuve, l'aide, la main – comme unité de longueur –. Le sens plénier de *haṣṭa* est atteint lorsque nous avons effectué le parcours de signification qui nous mène du point de départ qui est l'organe du toucher et de la préhension au point d'arrivée de la preuve (ce que l'on a en mains). La motivation du lexique transparaît dans le composé *haṣṭagrâha*, exposant littéralement ce qui (est assez près de quelqu'un de sorte qu'il) peut (le) prendre par la main, n'évoquant rien d'autre que l'époux.

Les différentes parties du corps humain étant strictement identiques pour tous les hommes, nous pourrions nous attendre à ce que les termes qui leur sont associés présentent de

fortes relations de parenté, que leur étymologie soit identique. Percevons-nous des corrélations entre les items sanskrits et les items latins, allemands ?

A considérer les lexèmes nominaux *bāhu*, *ûra*, *uḍara*, *hṛd*, il semblerait que la réponse soit affirmative. En effet, *bāhu* (bras, avant-bras ou patte de devant, membre antérieur dans sa globalité) possède une racine commune avec le vieux-haut-allemand *buog*, le nouveau-haut-allemand *Bug* (paleron, partie plate et charnue située près de l'omoplate de certains animaux, en particulier les chevaux et les bovins). De même pouvons-nous rapprocher *ûru* (cuisse) du latin *vârus*, ou encore *uḍara* (ventre, estomac, sein, ventre) du latin *uterus*. En effet, *uḍara* évoque le ventre, avant tout maternel, puis par extension l'intérieur, la partie intérieure. Nous notons la présence de cette racine en latin, mais également en vieux-prussien *weders* (Bauch, ventre). Par un jeu de mutations phonétiques, *uḍara* (*uḍ-*, sur, de) est relié à *ut-* (latin, *ûs-que*, dans quelqu'un). Afin de prouver qu'il s'agit bien du ventre sous un aspect de matrice, il suffit de considérer *uḍara* en composition pour constater que le sémantisme matriciel est essentiel. Indubitablement, *kûḍara* qui figure un fils conçu par une brâhmane et un voyant *Ṛsi* pendant la période de menstruation de cette dernière est formé de *ku-* dans un sens péjoratif, marquant l'origine, la provenance et *uḍara* le ventre, le sein maternel partant d'un sens littéral paraphrasable en « jailli d'un corps souillé ».

Identiquement remarquons-nous un lien étymologique entre la dénomination *pâda*, pied de l'homme et des animaux, puis par cinétisme pied, colonne, pilier, pied d'un arbre, pied d'une colline ou d'une montagne avec le latin *pes* (*ped-is*), le gotique *fotus*, le vieux-haut-allemand *fuoz*, le nouveau-haut-allemand *Fuß* (le passage de l'occlusive labiale simple sourde [p] en la fricative labiodentale sourde [f] s'expliquant par des lois de mutation phonétique)<sup>31</sup>. Nous vérifions une fois encore les rapports très forts qui unissent les termes sanskrits à leurs équivalents latins ou germaniques dans le cas de *hṛd*<sup>32</sup> [cœur, entrailles, poitrine] que nous associons au nouveau-haut-allemand *Herz* et au latin *\*k'rd* (C-R-D) apparaissant dans le français *cordial* ou encore *cardiaque*...

---

<sup>31</sup> La loi de Grimm (1822) définit les termes de la première mutation consonantique, qui distingue le proto-germanique des autres langues indo-européennes. Cette mutation fondamentale porte sur les trois séries d'occlusives du proto-indo-européen (sourdes, sonores et sonores aspirées) en position initiale ou médiane (avant le ton proto-indo-européen).

<sup>32</sup> Ce lexème nominal trouve davantage sa place dans une comparaison avec les notions de *buddhi*, de *maṇas* (vision de la vie intérieure développée par les Hindous).

### 2.3.2. la tête :

Aux items sanskrits traités, nous associons des équivalents français issus de la traduction de la Bhagavadgîtâ effectuée par E. Sénart<sup>33</sup>.

La première remarque qui s'impose rapidement réside dans la multiplicité de termes rendant compte d'une même réalité. Sont particulièrement concernés les lexèmes nominaux désignant la tête, la bouche, et les yeux.

tête	visage	bouche	oeil	nez
uttamâṅga çiraṣ	âṅana	mukha vaktra âṅana	caḅṣus ṅayana akṣi	nâṣâ
cou grîvâ	dent ḁamṣtra	sourcil bhruva	organes de sens indriya	peau tvac

Deux vocables dénomment la tête dans la Bhagavadgîtâ : *uttamâṅga* et *çiraṣ* présentant tous deux un trait sémantique de spatialité, plus précisément de hauteur. En effet, *uttamâṅga* est composé de deux unités identifiables, ayant chacune un sens propre qui par cinétisme constituent un nouveau lexème nominal. *Uttama*, morphologiquement superlatif de *maḅa* signifie le plus haut, principal, très haut, éminent, excellent tandis qu'*āṅga* désigne aussi bien le corps qu'un membre ou une partie du corps, comme le vieux-haut-allemand (*ancha, enka* = Genick, Schenkel) et le nouveau-haut-allemand (allemand moderne) *Enkel*. Deux termes concrets équivalent par leur association au membre le plus haut, à la tête. De même *çiraṣ* possède un sémantisme élémentaire du domaine de la hauteur. La racine indo-européenne de *çiraṣ* (C-R) a été très proluxe, car à la base de lexèmes nominaux présents dans plusieurs langues : les lexèmes nominaux latins *cernuus, cerebrum, \*ceres-so*, le vieux-haut-allemand *hirni (Hirn)* en témoignent.

Cette dénomination se révèle cependant plus arbitraire que la précédente, dont le pan motivé n'échappe pas à l'analyse. Cette distinction entre arbitraire et motivation se retrouve dans la comparaison étymologique des lexèmes nominaux indiquant de manière globale l'œil.

En effet, le texte de la Bhagavadgîtâ comporte trois dénominations se référant à un concept identique : il s'agit pour les trois d'une désignation d'un organe de perception

<sup>33</sup> Infra Bibliographie.

visuelle. Cependant des nuances sémantiques apparaissent rapidement à l'étude de ces mots. Nous sommes en mesure de rapprocher *çakṣus* et *ākṣi*, bâtis tous deux sur la base verbale *CAKṢ-*, voir, apercevoir. *Çakṣus* (*ca* + *kṣ* + *us*), initialement un participe passé passif, désigne l'œil dans sa fonction de perception en corrélation avec *ākṣi*, dérivé de la même base, devenu ensuite autonome, mais resté relativement rare en usage. En revanche, ce terme dérivé a vu sa racine conservée dans les langues germaniques et latines pour nommer l'œil ou les yeux : l'aveistique utilise *âsi* (les deux yeux), le gotique *auzô*, le latin tardif *oculus*. *Çakṣus* et *ākṣi*, organes de vision, comportent le même sémantisme que le lexème nominal *ṇayana*, à une nuance sémantique près. En effet, *ṇayana* appartient de plein droit au champ sémantique de la vision, mais y adjoint une nuance davantage métaphorique. Morphologiquement, *ṇayana* joue le rôle d'un agentif signifiant « qui conduit, qui mène, dirige, administre, régit », en raison du sémantisme de sa racine verbale *NÎ* (*ṇayaṭi*) « conduit » sur laquelle est formé *nîti*, traité de conduite politique à l'adresse de jeunes princes. De cette base découle le sens de « politique », à la limite de la vision de la vie, de l'avenir. Partant d'une fonction de direction, de conduite, par cinétisme avec subduction, nous obtenons l'organe le plus performant permettant de se diriger, à savoir l'œil en conservant l'aspect motivé contenu dans la racine.

Une telle motivation sous-jacente se rencontre fréquemment dans les items employés dans ce texte : une illustration nous en est donnée dans le cadre de la désignation de la bouche, pour laquelle trois termes lexicaux sont utilisés afin de rendre avec la plus grande exhaustivité les différents aspects de cet organe.

Nous avons affaire à *mukha*, *vaṅtra* et *âṇaṇa*. Des trois lexèmes nominaux, *mukha* joue le rôle d'hyperonyme, car il note arbitrairement à la fois la bouche, le visage de sorte que nous pouvons établir facilement des liens étymologiques entre ce dernier (construit sur une base plus ancienne de forme *\*mu*, murmurer) et le latin *mu facere*, le gotique *mu-nPs* (*Mund*, bouche) et le vieux-haut-allemand *mûla* (*Maul*, la gueule des animaux). Les deux autres termes témoignent d'aspects plus concrets. Ainsi *vaṅtra* figure premièrement l'organe de parole ; ne reconnaît-on pas le verbe *VAC-* (*vivaṅkti*, parler, dire) présent également dans les termes germaniques vieux-prussien *enwackêmai* ou vieux-haut-allemand *giwahannen* (ancêtre de l'allemand contemporain *erwâhnen*). Pareillement, il convient de souligner que *âṇaṇa* notifie la bouche comme une des neuf ouvertures du corps, celle par laquelle s'échappent le souffle et la respiration. Morphologiquement, *âṇaṇa* se rapproche du verbe

AN- (aniti<sup>34</sup>) et de anâmana, une maladie dont sont affectés ceux qui respirent au museau des vaches. Derrière \*an-âna se dissimule peut-être une inflammation du visage ou une maladie respiratoire. L'hypothèse qu'âna se rapporte au champ sémantique de la respiration, du souffle est confirmée par la présence de cette racine (AN-) dans de nombreux items : latin anima (âme, souffle), gotique uz-anan (vie, esprit) ou encore dans la racine grecque signifiant le vent, que rend le sanskrit anila, ou le latin anhelus.

Les trois concepts TÊTE, ŒIL, BOUCHE connaissent une rare multiplicité de dénominations sanskrites dont sont privés les autres organes du corps (le nez, les dents, le cou, la peau, les organes de sens). Néanmoins, l'étude de ces derniers lexèmes nominaux se révèle intéressante, car il est possible de mettre en lumière, par leur présence, une certaine motivation du lexique sanskrit, construit à partir d'éléments parfaitement concrets, désignant des réalités physiques, puis revêtant une signification autre par cinétisme tout en gardant dans leur sémème des nuances propres à leur base de formation.

Ainsi nâsâ, mot ordinairement duel [le nez, le naseau, la trompe mais aussi les narines] pourrait selon une forme étymologiquement non assertée avoir associé \*ny-âsâ de ni- et asyati : ni préverbe marquant le mouvement vers le bas, descendant et asyati l'action de jeter, de lancer. Nâsâ est donc l'organe par lequel s'échappe [le souffle], à tel point que lorsque l'auteur de la Bhagavadgîtâ lui adjoint abhyantara (abhy-, préverbe notant le mouvement en direction de quelque chose et antara montrant l'intérieur d'un élément quelconque), cet organe devient plus précisément les narines.

Damstra n'offre pas une construction aussi complexe, mais se retrouve dans de nombreux lexèmes nominaux, tant avestiques que germaniques (vieux-haut-allemand : zangar pour tranchant, beißend). En revanche, grîvâ (cou, nuque) sous-entend des aspects plus concrets de l'ordre de la voracité : il est possible de relier ce vocable à girati (\*g<sup>w</sup>er-wâ) [dévorer, engloutir] que nous rencontrons dans le latin vorare et le vieux-haut-allemand querdar (Köder). L'idée d'absorption, de canal d'absorption est nettement exprimée dans ce mot qui est à mettre en relation avec gala (gorge, cou).

En revanche, il est difficile de trouver des traces de tvac (peau) dans d'autres langues, si nous exceptons le terme grec de bouclier.

---

<sup>34</sup> Cette base verbale sera étudiée plus amplement lorsqu'il sera question de la vie, du souffle vital (prâna).

En dernier lieu, nous évoquons *indriya* (les organes de sens), qui s'insère plutôt dans la description de l'intellect hindou. Néanmoins, il faut souligner que ce lexème nominal est formé sur Indra, un dieu symbolisant la force et la puissance.

A la lumière de ces quelques termes concernant la tête ou des parties de la tête, nous nous rendons compte que le sanskrit possède plusieurs lexèmes pour transcrire un même concept, réalité physique tangible. Si nous considérons à présent le corps et ses organes, il semblerait que cette tendance à l'hyper-motivation, à la monosémie se confirme dans le lexique sanskrit.

### 2.3.3. un être procréateur :

Concernant l'être humain en tant que procréateur, un constat s'impose ; l'activité de création, de procréation relève du domaine masculin. La désignation du procréateur par le nom de *Prajâpati*<sup>35</sup> en est une illustration parfaite. En marge de ce terme très imposant, nous avons relevé *visarga*, sorte de synonyme qui témoigne du fait de lancer, de la destruction du monde, mais aussi de sa création, notamment de la création secondaire (par *Puruṣa*), équivalant ainsi à la procréation, à la descendance, puis au procréateur et à la cause.

La base de dérivation de *visarga* n'est pas du même ordre que celle de *Prajâpati*, qui contenait l'idée de naissance à travers *JAN-*. Il s'agit plutôt ici d'un verbe traduisant un changement d'état. *SṚJ-* (*sarjati*) note une émission : sa signification se rapproche de celle d'émettre, de laisser couler ou aller, de lancer, de répandre, de verser et ordinairement de créer, produire, procurer, donner. Est-il hasardeux de lier ici la procréation à l'acte d'éjaculation ?

La *Bhagavadgîtâ* renferme un certain nombre de lexèmes nominaux appartenant au champ sémantique de la création – plus précisément de la procréation – qui nous permettent d'appréhender plus finement la façon dont cette fonction vitale est conçue par les Hindous. Il s'agit notamment du *yoni* (utérus) où le *garbha* (embryon), formé de *rudhira* (sang) se développe dans un *ulba* (archétype de l'enveloppe). A ces mots, nous ajoutons *bîja* (germe) et *raṣa* (suc).

*Yoni*, synonyme de *uḍara* exprime la matrice, l'utérus et au figuré le lieu de naissance, la source, l'origine, la patrie puis dans un sens plénier la race, la caste, la condition d'existence fixée par la naissance. Cette étonnante multitude de sens attribués à

---

<sup>35</sup> Infra A. monade humaine [A.1. en sanskrit] 2. un être humain, homme ou femme 1.1. des êtres humains

yoni, même si nous détectons un mouvement de la pensée possible entre eux nous oblige à le différencier fortement de uḍara. Ce dernier ne figurait que le ventre maternel, un organe du corps féminin le généralisant en une partie interne alors que yoni voit son sémantisme perdre le sens premier de giron pour décrire ensuite des notions aussi diverses que la patrie ou la caste. Néanmoins, il semblerait, à la lumière de l'étymologie de ce terme très incertaine que le sens premier de \*yu (se mouvoir) soit celui dont il faut tenir compte. Selon M. Mayrhofer, yoni désigne dans un premier temps le chemin, le siège, le lieu de séjour et a posteriori la matrice, l'origine, la naissance et la caste. Cette hypothèse parfaitement recevable n'interdit pas d'estimer que yoni, le giron maternel, trouve des extensions figurées, dans un premier temps, du type de lieu de naissance, d'origine, puis de caste – les castes<sup>36</sup> conditionnant dès la naissance l'existence des individus –. De plus, la naissance est considérée comme un état impur, car les matières organiques sont impures. Par conséquent, le sang et le sperme dont le mélange constitue la première substance de l'embryon, mais aussi le corps dans son entier sont entachés de souillure. La naissance représente un moment d'impureté dans la mesure où elle met en relation un autre monde et le monde humain ; le nourrisson vient d'ailleurs, il ne sera purifié de son état d'entre-deux que par le jâṭakarman<sup>37</sup>. Ces conceptions sont profondément enracinées dans la culture indienne où l'opposition pur/impur renvoie à celle de distinction/mélange ; ce qui est mélangé est impur.

Du point de vue lexicologique, il est à noter que des deux lexèmes nominaux, seul uḍara réapparaît dans les langues romanes.

Garbhā ne présente pas une polysémie aussi frappante que yoni, se contentant d'évoquer l'embryon, le fœtus, la progéniture et l'enfant tout comme le vieux-haut-allemand kilbur, où chilburra signifie dans un même ordre d'idée, agneau de lait (littéralement en allemand, Mutterlamm, l'agneau de mère). L'enveloppe interne de l'embryon ou de l'œuf est traduite par ulba, à partir de la base verbale VR- (vṛoti, couvrir, envelopper, entourer, cacher / causatif : interdire) dont nous notons la présence en latin : volva, vulva. L'étymologie commune entre le sanskrit et le latin se poursuit avec le lexème nominal ruḍhira désignant le sang et au masculin la planète Mars vraisemblablement en raison de sa couleur rouge. Ruḍhira se trouve à la tête d'une famille de dérivés tels rot (nouveau-haut-allemand), ruber (latin). La symbolique du sang joue sur trois registres :

<sup>36</sup> Infra D. Dieu(x) et Ordre de l'univers [D.1. en sanskrit] 2. Dhārma, la loi cosmique

<sup>37</sup> Infra E. la connaissance et le devoir [E.1. en sanskrit] 2. le devoir 2.1. les rites

impureté, force magique et vengeance. Le sang occupe la première place dans la hiérarchie négative (sang menstruel : Indra coupable de brahmanicide en tuant Viçvarûpa demande à la terre, aux arbres et aux femmes de prendre chacun un tiers de sa faute : les femmes ont des règles, mais accèdent dans la sexualité à une jouissance plus intense que les hommes) – sperme, salive. Mais le sang peut devenir source de pouvoir. En engendrant un fils, l'épouse détient la recette humaine de l'immortalité (paiement pour l'homme de l'une des trois dettes, assurance de devenir à son tour un ancêtre), soit un pouvoir exorbitant, même si la femme est socialement défavorisée.

Etymologiquement, nous consignons similairement une parenté entre les langues dans *raṣa* qui exprime – entre autres<sup>38</sup> – le suc, la sève, le jus de fruit, au figuré la potion (notamment l'eau et le lait), le meilleur, la quintessence. Ce rapprochement sémantique entre liquide et quintessence s'explique par le fait que *raṣa* désigne plus particulièrement le lait, substance oblatoire de première importance, étant donné qu'elle est déjà cuite et que les dieux n'aiment que ce qui est cuit. Avec le lait, il n'y a pas d'intervention de l'homme, car il est réputé cuit naturellement. Plus exactement, c'est Agni, le dieu du Feu, qui est Soleil, mais aussi sacrifice qui l'a cuit dans les vaches : ce lait est le sperme d'Agni qui s'est uni à la première vache qu'il a créée. Parallèlement, nous notons la présence du trait sémantique de substance liquide dans l'aveistique *Raṅghâ*, et dans le nom latin du fleuve *ros*.

Par l'exposition de ces lexèmes nominaux, nous n'avons pas traité exhaustivement la notion de création et de procréation, qui trouve sa pleine mesure dans la cosmogénèse et la cosmogonie. Structurons à présent les manifestations de la vie psychologique de la monade humaine.

#### 2.4. un être soumis à une vie psychologique :

Deux pôles se singularisent sans toutefois obéir à une dichotomie de l'univers telle que nous la vivons dans le monde occidental, notamment judéo-chrétien.

##### 2.4.1. caractéristiques psychologiques positives :

Il ne convient pas dans cette subdivision de présenter des qualités applicables à des individus, dans le sens dans lequel nous les entendons habituellement qui suppose le plus souvent un jugement de valeur totalement inconnu dans l'univers hindou. Les notions

---

<sup>38</sup> *Raṣa* exprime des sens aussi divers que ceux cités ci-dessus, en ajoutant « poison, saveur, goût, condiment, assaisonnement, langue ; goût pour quelque chose, inclination, désir, charme, agrément ; saveur d'une composition littéraire ; propriétés affectives ; sentiment principal qu'elle éveille », voire « caractère d'un homme ».



contenues dans ces termes sont davantage à considérer comme des valeurs, des propriétés, des caractéristiques, des attributs positifs, bienfaisants pour soi et pour autrui, caractères qui trouveront de stricts antonymes ou des contraires plus communs par la suite.

Parmi ces attributs positifs, nous distinguons deux familles en recourant à des critères morphologiques ; le critère principal repose sur la présence ou l'absence d'un préfixe privatif très répandu ञ-.

#### 2.4.1.1. présence du préfixe privatif ञ- :

Nombreux sont les items dans la Bhagavadgîtâ se rapportant à des caractéristiques psychologiques des individus dans la mesure où ce poème philosophique constitue un discours rhétorique entre Kṛṣṇa et son élève Arjuna, qu'il souhaite convertir à ses vues en lui vantant les avantages du combat, de la lutte effectués dans le respect du dharma<sup>39</sup>. Sont détaillés les attributs positifs des guerriers qui acceptent leur dharma face aux caractères négatifs de ceux qui fuient leurs responsabilités.

Sont concernés par notre étude les lexèmes nominaux suivants :

añambha	añānitva	āṛjāva	ahimsā	abhaya	adroha
absence de tromperie	modestie	sincérité	non-violence	sûreté	bon vouloir

Une première remarque s'impose : ces lexèmes nominaux ou ces adjectifs comportent tous le préfixe privatif ञ-, ञ- (en fonction de l'initiale vocalique ou consonantique) dont la signification relève du sémantisme de la négation (ne...pas). Ce préfixe, très répandu, se rencontre en avestique, en vieux perse sous la forme ञ-, ञ-, dans le grec ञ-, ञ-, le latin in-, puis se transforme tardivement en un- (gotique), en ञ- (tokharien) et plus généralement en en- permettant ainsi de former des termes négatifs sur des bases ayant conservé ou non un emploi autonome.

Evoquons ici añambha, antonyme de dambha (attribut négatif) ; dambha employé isolément complète la polarisation entamée avec añambha en signifiant tromperie, duperie à partir du verbe dabhnoti (il trompe, blesse, abandonne). De même, abhaya repose-t-il sur bhayate (craindre), dont dérive le lexème nominal bhaya (crainte, peur, effroi, péril, danger) pour qualifier – en tant qu'adjectif – celui qui n'a pas peur et – en tant que nom –

<sup>39</sup> Infra D. Dieu(x) et Ordre de l'univers [D.1. en sanskrit] 2. Dharma, la loi cosmique

la sûreté, la paix. Les antonymes bhaya et abhaya coexistent donc parfaitement, le second représentant la négation essentielle, intrinsèque du premier.

Celui qui n'a pas peur peut se montrer bienveillant, non hostile, c'est-à-dire adroha. Adroha et son contraire droha (acte ou attitude hostile, intention malveillante, haine, trahison) reposent étymologiquement sur le lexème drogha (malveillant, trompeur) que nous relient au lexème verbal DRUH-, druhyati (être ennemi de, hostile à, faire ou chercher à faire du mal, haïr, avoir des intentions hostiles) présent dans le moyen perse druzitan (mentir, tromper), appartenant à la même famille que le vieux-haut-allemand triogan (trügen, tromper). A cette famille, nous pourrions adjoindre le latin fraus-, fraudis (tromperie), frustria (erroné) sur la base d'une racine commune de la forme \*dhru-gh-.

Un dernier couple d'antonymes stricts existe avec ahimsâ et himsâ. La base lexicale de ahimsâ (non-violence, respect de la vie) repose sur himsâ, le dommage, le délit, la Nuisance personnifiée, lui-même construit à partir du lexème verbal HIMS- (blesser, tuer, détruire), qui serait, selon la tradition, la base désidérative de HAN- (hanti, frapper) -. Cependant, nous ne notons pas la présence de forme verbale de ce type dans la conjugaison de HAN-. Le sens littéral de ahimsâ est ne pas blesser. Comme celui qui ne blesse pas, ahimsantah, il décompose les membres. Ces mots se rapportaient à celui qui incisait la chair de l'animal sacrifié, du cheval. Ahimsâ ne signifie pas s'abstenir de la violence, mais exercer la violence (qui existe de toute manière et implique quiconque), d'une certaine façon sans blesser. Il est plus grave de blesser que de tuer. La violence n'est pas quelque chose d'éliminable, parce qu'elle appartient au souffle de la vie. Ahimsâ appartient à la doctrine des ritualistes, apparaissant aussi bien dans les Lois de Manu que dans la Bhagavadgîtâ, à côté de satya (vérité), et tout de suite avant ce dernier. L'obligation de ne pas tuer le vivant (or tout est vivant), l'obligation avant la vérité : ces deux obligations étaient dites ensemble, et ahimsâ précédait satya, comme si au fond du premier mot l'autre se révélait.

En revanche, autant amânitva existe en emploi autonome, autant il n'est guère envisageable de lire mânitva dans un quelconque texte. En effet, amânitva, littéralement absence d'orgueil, d'immodestie, donc modeste est construit à partir de mâni – et non à partir de mânitva, adjectif dérivant lui-même de la base verbale MAN- (manyati)<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Infra A. la monade humaine [A.1. en sanskrit] 4. un être ayant une vie psychique 4.2.3. le manas

paraphrasable en qui a une haute opinion, fier, orgueilleux, honoré. L'adjectif *mâni* a fait l'objet d'une substantivation grâce au suffixe *-tvā* avant de se voir adjoindre le préfixe privatif *a-*. Le texte de la Bhagavadgîtâ contient un autre lexème nominal formé sur une base verbale substantivée (*ARJ-*, *arjati*, obtenir, bien gagner), puis associée à *a-* avec *ârjaya* (honnêteté, rectitude, sincérité, simplicité).

#### 2.4.1.2. absence du préfixe privatif *a-* :

Les lexèmes nominaux que nous avons relevés dans le Chant du Bienheureux s'articulent autour de cinq pôles sémantiques : la constance, la force, le don, la pureté, la perfection.

constance			force		don	pureté	perfection
<i>ksanti</i>	<i>dhṛti</i>	<i>sthairya</i>	<i>bala</i>	<i>tejas</i>	<i>dāna</i>	<i>çauca</i>	<i>antagata</i>

*Ksanti*, *dhṛti*, *sthairya* sont à rapprocher en raison de leur synonymie, mais sont également à différencier compte tenu de leur étymologie différente. En effet, nous notons la présence de trois bases verbales distinctes n'ayant pas la même importance dans le lexique sanskrit, mais comportant le trait sémantique essentiel de soutenir. Si nous analysons *ksanti* (patience, tolérance), nous remarquons qu'il est formé sur le lexème verbal *KSAM-* équivalent à être patient, supporter, endurer et qui entretient un lien étymologique très fort avec *ksâ* (la terre, le sol) à la lointaine origine du lexème nominal gotique *guma* (lat. homô), être humain. Il semblerait que le cinétisme conduisant du sens de « terre » au champ sémantique de la patience, de la tolérance considère la terre, le sol comme des éléments stables sur lesquels les êtres humains se reposent et donc apprennent la patience et la tolérance, par mimétisme avec l'équilibre (quoique relatif) de la terre.

Nous relevons une base verbale contenant le même sémantisme dans le lexème nominal *sthairya*, bâti sur *STHĀ-* (*tisthati*), se tenir debout, ferme, stationner à l'origine de nombreux termes latins ou germaniques (vieux-haut-allemand, nouveau-haut-allemand) faisant état de lieu, de station à proprement parler. En dernier lieu, nous ajoutons aux deux lexèmes précédents un troisième formé sur *DHṚ-*, *dhṛti*, fermeté, constance, sang froid, patience, volonté bien arrêtée, qui signifie quelquefois Satisfaction personnifiée comme la

femme de Dharma. En effet, les analogies qui unissent dhṛti et dharma ne peuvent pas être omises, tous deux étant construits sur la base verbale DHṚ- synonyme de tenir, soutenir, maintenir, supporter, préserver, garder, conserver. Comme nous le démontrerons par la suite, le lexème verbal DHṚ- joue un rôle essentiel dans l'univers et la société hindous.

Parallèlement à cette notion de constance, apparaît le concept de force rendu par bala et tejas. Bala reproduit dans un sens premier la force, la puissance, la vigueur, puis par cinétisme la force armée, la troupe comme rassemblement des forces potentielles en un seul corps ; ce mot s'applique également à divers personnages dont un démon vaincu par Indra ou encore au frère aîné de Kṛṣṇa. Nous décelons cette racine dans l'adjectif négatif latin debilis (sans force). Considérant tejas, il est moins aisé d'en fournir une traduction monosémique, ce terme désignant à la fois le tranchant, la pointe, la flamme / l'énergie, la force vitale, la puissance agissante / la fougue, l'impétuosité, la majesté, la dignité, l'autorité, la beauté / le sperme, la semence / le rayonnement. A travers ces sens, un sémème s'impose : tejas sous-entend avant tout une idée de puissance, sens subduit de la forme verbale tejate (être acéré, être tranchant).

Appartenant à un autre champ lexical, dāna suggère le fait de donner, d'offrir, et subséquemment le don, l'offrande, la donation, le cadeau, le présent tandis que cauca, dont l'étymologie demeure inconnue représente la pureté, la propreté, la purification, puis dans un sens figuré et appliqué au domaine rituel l'honnêteté, la correction (en particulier en matière d'argent).

Enfin, antagaṭa, parvenu à sa fin, décrit une personne ayant atteint le but ultime : l'item motivé par sa construction, anta + gaṭa trouverait aisément sa place dans la famille de gaṭāsu, ne serait-ce que du point de vue morphologique. En effet, antagaṭa relève des mêmes processus de formation : gaṭa, participe passé du lexème verbal GAM- exprime le fait que la personne possédant cet attribut est allée jusqu'au bord, à la limite, voire jusqu'à la mort (anta<sup>41</sup>).

#### 2.4.2. caractéristiques psychologiques négatives :

Après avoir donné un aperçu des propriétés positives pouvant être attribuées aux êtres humains, penchons-nous à présent sur des particularités plus négatives. Quatre axes se

---

<sup>41</sup> Infra B. l'existence [B.1. en sanskrit] 1. appréhension de la temporalité

dessinent : les caractères principaux, en dépit de quelques nuances, transcrivent l'orgueil, l'erreur, la colère, l'avidité répartis comme suit :

orgueil			erreur			colère	avidité
abhimāṇa	māṇa	darpa	doṣa	moha	pramāḍa	krodha	lobha

Incontestablement, nous observons un lien de parenté entre abhimāṇa et māṇa de base verbale identique (évoquée dans la dérivation de amāṇitva). De ce fait, MAN- (manyate), penser, croire, s'imaginer, supposer, considérer, tenir pour figure la racine dérivationnelle de māṇa, [haute opinion de soi, orgueil], qui se voit renforcé dans son sémantisme par l'adjonction du préfixe abhi- : dans abhimāṇa [haute opinion de soi], le préfixe endosse le rôle d'un intensificateur en soulignant la supériorité, l'intensité. Une pensée déjà haute de soi, résultat d'une activité réflexive, est renforcée par la redondance des sèmes. Si nous sommes amenés à juger darpa comme un synonyme de māṇa, il n'en demeure pas moins que celui-ci présente des nuances sémantiques non négligeables dans la mesure où la dynamique de construction de son sémantisme se fonde sur une base verbale décrivant une agitation de l'esprit. Effectivement, darpa, arrogance, vanité, fatuité, orgueil dérive de *DRP-* (dṛpyati) qui signifie s'emporter, devenir fou, déraisonner, s'enorgueillir, devenir ivre d'orgueil, marquant ainsi le caractère impétueux de cet attribut, non plus de l'ordre de l'activité réflexive sur soi-même, mais davantage du registre de la perte de contrôle de soi.

L'orgueil, la fatuité constituent des propriétés négatives, qui confinent à l'erreur exprimée par doṣa, moha et pramāḍa. N'omettons pas que ces trois lexèmes nominaux, qui comportent certes le sème d'erreur sont largement polysémiques : doṣa<sup>42</sup>, de base verbale *DUS-* devenir mauvais, souillé, est paraphrasable en défaut, vice, erreur, péché, dommage, malignité, déchéance, accusation, reproche, pramāḍa en folie, erreur, accident, malheur tandis que moha (base verbale : *MUH-*, tomber dans l'erreur) désigne la perte de conscience, l'égarement, l'évanouissement, l'hallucination. Une distinction doit être opérée entre doṣa, qui sous-entend une certaine corruption, un pourrissement et moha, pramāḍa, qui n'insinuent que l'égarement.

Les deux derniers items krodha (colère) et lobha (avidité) sont intéressants du point de vue étymologique dans la mesure où leurs racines apparaissent dans de nombreux termes

<sup>42</sup> Il existe un homonyme de doṣa signifiant le soir ou l'obscurité.

germaniques. Krođha issu de KRUDH- (krudhyati), se mettre en colère, se retrouve le moyen-haut-allemand schrul (colère, fureur) alors que lobha (base verbale LUBH— initialement troubler les sens, enivrer –, désirer vivement, être avide de) transparaît dans les mots latins comme libido, lubido, le gotique liufs ou encore en nouveau-haut-allemand par le biais de Gelübde (vœu dans le sens de vœu pieux).

### 2.4.3. sensations positives :

Il n'est que peu fait mention des sentiments, des sensations que peut éprouver un être humain au sein de la Bhagavadgîtâ, qui demeure avant tout un discours philosophique. Cependant, nous avons relevé deux sentiments positifs, qui sont la joie et l'amour ainsi que leurs contraires incarnés par la douleur et la haine.

Trois termes exprimant la joie nous sont présentés : il s'agit de harṣa, icchâ, sukha, tandis que kâma comprend à la fois la notion d'amour et de désir.

Etymologiquement, harṣa décrit le phénomène d'horripilation qui peut être de joie ou de peur, puis son sens s'est spécialisé en joie, allant jusqu'au désir ardent (en témoigne la base verbale : HṚS- : exulter, être heureux, être joyeux). Le sémantisme de ce lexème nominal présuppose néanmoins une excitation contenue dans harṣate (est impatient, se réjouit) qui peut prendre une forme légèrement négative en caractérisant pareillement un aśura, un démon. A l'inverse, icchâ, synonyme de harṣa ne comporte pas cette nuance négative dans l'expression du désir : IṢ- [(icchaṭi), désirer, s'efforcer à, être favorable à, être apprécié] positionne icchâ dans le domaine de ce que l'être humain désire pour lui-même et qu'il est capable d'obtenir. L'idée sous-jacente de l'effort que l'homme accomplit pour aboutir à la réalisation de son désir trouve son illustration dans le sémantisme des lexèmes germaniques dérivant de cette racine : eisca, eiscôn (vieux-haut-allemand), heischen (nouveau-haut-allemand) désignent l'action de demander, d'exiger.

Une autre formulation du désir est rendue par kâma (avestique : kâmô) qui personnifie le désir, l'amour, la passion, l'objet du désir ou de l'amour, dont l'Amour personnifié, le dieu de l'Amour<sup>43</sup>. Même si nous consignons le sens d'amour, le principe de désir constitue le sémantisme essentiel de kâma comme en témoignent les composés kâmaṃûta,

---

<sup>43</sup> Kâma représente le dieu de l'érotisme, dieu suprême, moteur de la Création, l'un des principes universels (Viçvaḍeva). Infra D. Dieu(x) et Ordre de l'univers [D.1. en sanskrit] 1. mythologie 1.1. le panthéon védique = les sphères et leurs dieux / sphères des Constellations / les Aḍitya

ivre de désir et *kāmuka* (exigeant, avide) selon une version positive palpable dès les origines du mot *kaṃ* (adj. bien, bon / v. désirer, aimer).

De plus, *kāma* fonde un des quatre buts de l'homme (avec le *dharma*, l'*artha* et le *mokṣa*) dont la poursuite conduit à quelque chose qui dépasse l'individu et influe sur son destin dans l'au-delà. Même s'il est étonnant de consigner *kāma* parmi les trois buts mondains (*mokṣa* étant extra-mondain), car le désir est origine et non fin, il ne faut pas omettre que dans les cosmogonies védiques, le désir est même la cause première de la création en ce sens que celle-ci n'apparaît que parce qu'il y a du désir dans l'Être, dans l'Un, dans les Eaux primordiales. Le désir constitue un élément moteur de l'acte sacrificiel, car sans celui du sacrifiant, le rite manque à être. Loin d'abolir le désir, l'Inde a commencé par reconnaître sa beauté, sa puissance, puis a élaboré une « anthropologie du désir ». Pour chaque rite le fruit est indiqué. Celui qui désire ce fruit doit exécuter ce rite. Dans le cadre de *puruṣārtha*<sup>44</sup> qui présente les quatre buts de l'homme, *kāma* a le sens dérivé de « satisfaction du désir, jouissance ».

Un autre sentiment positif éprouvé par l'homme est décrit par *sukha*, adjectif signifiant agréable, plaisant, commode, aisé, joyeux, lexème nominal synonyme de joie, de bonheur, d'envie. Littéralement, *sukha* s'applique à un véhicule fonctionnant convenablement, agréable à conduire. De ce sens premier découlent les sens que nous attribuons aujourd'hui à *sukha*. De plus, certaines recherches étymologiques attribuent à *sukha* et *duḥkha* une racine commune de la forme \**duṣ-ka* dont ils seraient dérivés ou plus exactement une forme transformée depuis \**su-ka* : *su-* suggérant bon, bien, juste, beau et *khaṃ* l'ouverture, la cavité, désignant ainsi les cavités où se logent les moyeux d'une roue.

#### 2.4.4. sensations négatives :

Les sentiments ou sensations négatifs répertoriés dans la *Bhagavadgītā* sont figurés par *duḥkha* et *dveṣa*.

Comme nous l'avons souligné antérieurement, *duḥkha* forme avec *sukha* un couple d'antonymes : en effet, *duḥkha* insinue pénible, désagréable, douloureux, difficile, malaisé en tant qu'adjectif et douleur, peine, chagrin, détresse, souci, mal, malheur, désagrément, ennui, malaise, embarras en tant que nom. Même s'il subsiste des doutes

---

<sup>44</sup> Infra E. Connaissance et devoir [E.1. en sanskrit] 3. résultats de la connaissance, des rites et des sacrifices 3.3. le détachement (développement concernant les quatre buts de l'homme)

quant à l'étymologie de ce terme, nous le rapprochons de *du*<sub>s</sub>, *du*<sub>h</sub>, préfixe péjoratif présent dans le gotique *tuz-werjan* (*zweiflen*, douter) et dans le vieux-haut-allemand *zur-wâri* (*verdâchtig*, suspect, douteux) en liaison avec *ḍoṣa*, préalablement analysé.

Sentiment contraire de l'amour, *ḍveṣa* (aversion, hostilité, antipathie) est dérivée de la base verbale *ḍVIṣ-*, haïr, détester, être hostile à, traiter en ennemi, elle-même construite à partir de \**ḍuei* (à l'origine du nombre deux, duo, *zwei*).

### 3. un être en relation avec ses semblables :

La notion de personne s'oppose à celle de chose. C'est pourquoi elle sert essentiellement à qualifier l'homme comme sujet moral ou sujet de droit. Considérer l'homme en tant que personne revient à l'inscrire dans des rapports inter-humains. La parenté est non seulement un ensemble de rapports sociaux, mais aussi une relation de consanguinité et de filiation. C'est de cette ambiguïté que la famille tient son rôle dans la pensée philosophique : élément naturel mettant en jeu plus d'un individu, elle assure le passage de l'individu et de la nature à la société. Elle représente une société minimale et naturelle, qui constitue ce à partir de quoi se construit toute société. Ainsi la famille est-elle devenue une valeur sociale. Ainsi appelons-nous famille tout groupement d'individus qui vivent ensemble un certain temps et qui sont liés entre eux par le mariage ou la parenté. Pour constituer une famille occidentale ou orientale, il faut trois types de rapports : consanguinité (germain/germaine), alliance (époux/épouse) et parenté (parent/enfant). Traditionnellement, la famille – y compris hindoue – est conçue comme jouant par rapport à l'individu un double rôle : c'est d'abord le lieu de sa formation et ensuite la médiation privilégiée de son rapport à la société, ce qui nous conduit à la notion de castes.

#### 3.1. famille et castes :

Trois formules s'imposent à la lecture de la Bhagavadgîtâ : *varṇa*, *jâti* et *kula*, impossibles à dissocier tant elles sont imbriquées les unes dans les autres. Un même type d'expériences peut entrer dans plusieurs dynamismes lexicogéniques, d'où les faits de parasyonymie que nous rencontrons pour la notion de FAMILLE, qui témoigne des différentes façons de la langue d'aborder une même réalité.

Certes, les trois termes considérés pourraient être rangés sous l'archilexème « famille », l'archiséme les caractérisant exposant des individus très fortement liés.



Néanmoins, à l'observation des trois unités lexicales, nous sommes dans l'obligation de différencier *varṇa*, *jāti* de *kula*.

### 3.1.1. la famille :

*Kula*, littéralement la foule, l'essaim, la quantité, la troupe témoigne d'une idée de clan, de multitude présentée positivement : une de ses significations étant de bonne famille, noblesse. L'origine dravidienne du terme, par l'intermédiaire du lexème tamoul *kulu* (troupeau, essaim) avère le sème de multitude. De plus, il existe un lien incontestable avec le nouveau perse *kurraḳ*, petit d'un animal, le kurde *kur(r)* fils et l'ossète *i-gurun*, être né, conférant au sémantisme de *kula* les sèmes essentiels de nombre et de naissance.

### 3.1.2. les castes :

Ce sont des croyances métaphysiques qui amènent les Hindous à accepter le système des castes. La naissance d'un individu s'explique par le « poids des actes » que ledit individu a accompli dans ses vies antérieures. L'Hindou croit à l'immortalité de l'*âtman*<sup>45</sup>, (et par conséquent à l'existence de celle-ci), à la transmigration (*saṃsâra*), à un système de répartition des actes en « positifs » ou « négatifs ». L'Hindou trouve dans la *jāti*, la caste à laquelle il appartient, une structure d'accueil qui le protège et lui donne un fort sentiment de sécurité par rapport à la société inégalitaire où l'individu est abandonné à lui-même. Tout contribue en Inde à cette intégration de la personne à un ordre tenu par un transcendant (puisque'il est *dharma*). Arjuna en tant que membre d'une caste déterminée, se voit assigner une place dans la société qui est associée à un certain nombre de devoirs à accomplir.

Traditionnellement, la langue sanskrite possède deux mots pour définir les modèles sociétaux qui régissent l'Inde ; de ce fait *varṇa* et *jāti* s'appliquent davantage à la qualification de la société hindoue des castes qu'à la désignation des rapports privés qui unissent les individus. *Varṇa* dépeint initialement l'extérieur, la forme et surtout la couleur [mais a également pour extension qualité (en général) d'où son emploi analogique à relier à la nature particulière d'un être, ce que l'on appelle son « essence individuelle »] tandis que *jāti* évoque la naissance, la famille, la caste, l'espèce déterminée par la naissance.

---

<sup>45</sup> Infra A. monade humaine [A.1. en sanskrit] 4. un être ayant une vie psychique 4.2. détails étymologiques 4.2.1. *âtman*.

Les varṇa, au nombre de quatre – blanc (les brāhmaṇa), rouge (les ksatriya), jaune (les vaiçya), noir (les çûdra) – sont des symboles ; les emplois du terme les orientent tous vers le sens d'état, de catégorie. C'est une habitude de désigner des classes fonctionnelles par des couleurs, communes aux systèmes d'origine indo-européenne. De plus la théorie des qualités cosmiques<sup>46</sup> permet de mettre de l'ordre dans le foisonnement des jâti. Utilisant le symbolisme des couleurs, on attribue la couleur noire au tamaç, rouge au raça, blanche au sattva de sorte que l'on répartit les castes en trois grandes fonctions, les varṇa ; ce qui veut dire que l'on reconnaît les castes ou la place de chaque jâti sur la pyramide sociale à la couleur qui est la sienne, étant entendu qu'il s'agit là de nuances lumineuses, de différences d'intensité plutôt que de couleurs au sens propre du mot : le rouge diffuse plus de lumière que le noir, mais moins que le blanc ; le varṇa n'est rien d'autre qu'une façon imagée de marquer la hiérarchie des grands groupes de jâti par référence à leur distance respective du Brahmâ-Lumière éternelle. Par conséquent, les couleurs des trois ordres sont stables ; la première reste invariablement blanche, la deuxième rouge, seule la troisième varie selon les peuples pouvant être jaune en Inde, bleu en Iran, brun-noir dans le monde germanique, vert (car liée à Vénus et à Flora) à Rome. Le sens ancien de varṇa est corroboré par l'usage avestique de pistrā (classe sociale) alors que son sens premier est « moyen de colorer » ; de même étymologie que le grec poikilos, le gotique filufaihs (bigarré), il est construit sur une racine qui a fourni au vieux perse, au slave, au koutchéen le verbe écrire. Parallèlement, il se rapproche du verbe √Ṛ, couvrir. D'ailleurs varṇa signifie également lettre ; or dans l'alphabet sanskrit, les phonèmes ne sont pas inventoriés au hasard, mais dans un ordre précis qui les met en relation les uns avec les autres à l'intérieur d'une série ; c'est cette notion de situation et de rôle dans un ensemble hiérarchisé qui prime.

Ce type de pensée aboutit à la distinction de trois grandes fonctions : souveraineté magico-religieuse et droit ; guerre et royauté associées à l'orage et au déploiement de la force, ainsi qu'à la jeunesse ; économie et abondance, liées au principe territorial qui détermine une co-appartenance entre l'homme et l'espace qu'il exploite. Une telle structure sous le signe de la tripartition de panthéons védiques se reflète dans les sociétés qui répartissent les individus en classes spécialisées sous le signe de chacune des fonctions :

- spécialistes du sacré (brāhmanes, druides...) ;

---

<sup>46</sup> Infra C. l'univers [C.1. en sanskrit] 3. cosmogonie 3.3. les trois tendances fondamentales

- guerriers organisés en bandes (gigantomachies grecques, Fravasi du zoroastrisme, hordes de guerriers chez les Germains) ;
- des agriculteurs et des artisans qui forment le « peuple », mais se distinguent soigneusement de ceux qui restent extérieurs au système « barbares », esclaves ou autres.

Un rapport hiérarchique existe probablement dès le début entre les deux premières classes et la troisième, mais la distance a pu être accrue par la sédentarisation. Cette structure s'exprime à deux niveaux fondamentaux : le théologique et l'idéologique<sup>47</sup>. Sur le plan théologique, nous avons des panthéons tripartites : Jupiter/Mars/Quirinus à Rome, ou Odhin (Wotan)/Tyr/Ullr – Thor - Freyr de même que les Vanes chez les Scandinaves et les Germains. Sur le plan idéologique, les applications socio-politiques divergent allant de la valorisation de l'histoire à Rome ; du recouvrement par la fonction guerrière, du tragique, de l'eschatologique chez les Scandinaves et les Germains ; de l'évolution vers le dualisme avec la réforme zoroastrienne en Iran ; du durcissement de la notion de classe sociale en caste, par imposition de la polarité pur/impur en Inde. Ce qui frappe en Inde, ce n'est pas tant qu'une société soit organisée par groupes d'hommes remplissant des rôles différents et complémentaires, ce qui est à peu près assez commun, mais que sa hiérarchie soit centrée autour de l'idéologie sacrificielle : le brâhmane (brâhmaṇa) est au sommet parce qu'il est le seul à pouvoir accomplir le sacrifice, alors que les autres sacrifient par son intermédiaire. Mais sans le kṣatriya, pas de sacrifices, puisqu'il a le devoir de faire du profit (artha)<sup>48</sup> pour alimenter le culte. De manière complémentaire, seul le brâhmane a le devoir d'étudier et d'enseigner la Çruti, les deuxième et troisième classes ayant seulement celui de l'étudier. Quant à la quatrième, elle semble exclue du rite (ṛta) et de la connaissance.

De nombreuses sociétés indo-européennes fonctionnent selon cette idéologie tripartite ; trois ordres forment la société parfaite, ordonnés à trois domaines interagissants, l'administration des rapports avec le divin, la gestion de la force et du pouvoir, la multiplication des biens. Cette triade suppose l'existence d'un quatrième pôle, extérieur mais nécessaire à son fonctionnement, celui des serviteurs et des esclaves. Les Arya en se sédentarisant en Inde ont apporté avec eux cet archétype de société, puis ils l'ont

<sup>47</sup> Infra D. Dieu(x) et Ordre de l'univers [D.1. en sanskrit] 1. mythologie 1.1. le panthéon védique

<sup>48</sup> Infra E. la connaissance et le devoir [E.1. en sanskrit] 3. résultats de la connaissance, des rites et des sacrifices 3.2. accomplissement

progressivement modifié et radicalisé. Nous voyons apparaître, dans un témoignage littéraire tel que la Bhagavadgîtâ, un système d'opposition/complémentarité. Brâhmana, ksatriya, vaiçya s'opposent aux çûdra, qui ne sont pas des deux-fois-nés et à une troisième catégorie, les çandâla, qui émergent de temps en temps, sans être encore les « Intouchables ». Il est possible que l'invention de la caste s'explique par des facteurs politiques au sens large, l'échec définitif de l'unification de l'Inde par les empereurs maurya, qui obligea à trouver un modèle intégrateur de société sans référence à une centralité politique.

Jâti désigne un type de sociabilité nettement défini. Formé sur le verbe JAN- [naître, être ou devenir (par naissance), renaître, se produire, avoir lieu], il indique que le statut de la caste ne s'acquiert pas par une action individuelle, mais qu'il est prédonné, déterminé par la naissance. Cet item a fourni de nombreuses unités lexicales au latin nâti-ô, naissance, génération, au vieil anglais (ge)cynd, équivalent du kind de l'anglais moderne. Si nous poursuivons les recherches avec d'autres formes de racines – basées sur JAN- –, comparables à l'avestique fra-za<sup>h</sup>ntis (descendance), nous obtenons des termes comme le latin gêns.

De ce fait, il existe une multitude de jâti (par ailleurs impossibles à dénombrer). Le modèle des varṇa ayant été gardé comme cadre intellectuel, les uns ou les autres, en tant qu'individus – même s'ils sont brâhmanes ou ksatriya – appartiennent à des groupes particuliers, qui eux-mêmes se répartissent en sous-castes avec leurs noms, leurs usages religieux propres. La caste est définie par trois aspects qui sont séparation/hiérarchie/interdépendance, qui se déploient sur le fond d'une structure binaire pur/impur. La séparation trouve sa justification dans l'endogamie de la jâti ; on se marie avec quelqu'un de statut homologue ; les unions hypergamiques dans lesquelles l'homme a un statut supérieur à celui de la femme sont appelées anuloma (littéralement « dans le sens du poil ») ; les unions hypogamiques dans lesquelles l'inverse se produit sont nommées pratiloma (« à rebrousse-poil »). La séparation s'exprime par de nombreux tabous sur les contacts entre les personnes de jâti différentes : on ne se touche pas, on ne mange pas ensemble, on ne mange pas de la nourriture préparée par une personne de statut inférieur ; ce qui pénalise largement les brâhmanes dans leurs relations avec l'autre. La notion de hiérarchie prédomine dans la société indienne, qui se présente comme une échelle le long de laquelle sont placés des groupes de statuts différents, eux-mêmes formés de sous-groupes, selon un classement d'après leur degré de pureté. L'interdépendance s'affirme formellement dans la société. Tel le corps de Puruṣa, démembrée comme dans la fable des membres et de

l'estomac, qui est d'origine indienne, la société des êtres humains est un tout organique : un grand corps vivant. La référence fondamentale est non à l'élément, comme en Occident, mais à l'ensemble. Cette conception conduit à spécialiser les tâches vitales au regard des besoins du tout : il y a des castes de cordonniers, de ferronniers. Cela peut nous apparaître comme une évolution vers une division pragmatique du travail pour plus d'efficacité, mais le système procède d'une autre logique : religieuse. L'ethnologue A. Hocart souligne que c'est plutôt l'organisation ancienne du sacrifice, des tâches et des ressources qu'il implique, qui a structuré la spécialisation du travail : le métier est d'abord un sacerdoce. Les paroles de la Bhagavadgîtâ se rapportent à un système ancien de castes appelé *chaturvarṇa* (littéralement : quatre ordres) tel qu'il existait dans sa pureté idéale et qui est totalement inconnu des modes occidentaux d'organisation sociétale. La notion de famille est certes commune à l'Occident et à l'Orient, mais elle présente des divergences notables dans la mesure où elle n'est pas réduite à son noyau, mais élargie aux collatéraux et ascendants, parents et grands-parents, rassemblant des dizaines d'individus soigneusement hiérarchisés quant aux préséances et à leur participation à la gestion du patrimoine (qui légalement reste indivis). Dans cette perspective, quels sont les membres fondateurs d'une famille ?

### 3.2. les membres de la famille :

Le mot français famille a été emprunté tardivement (au XIV<sup>ème</sup> siècle) au latin familia ; la familia constituant l'ensemble des serviteurs (famuli) qui vivent dans la maison du maître, sens maintenu à travers toute la latinité. Puis familia a désigné tous ceux qui vivent sous le même toit, maîtres et serviteurs (avec à leur tête le pater familias supposant une nuance de majesté, d'autorité qu'ignore l'équivalent français). Enfin le mot familia s'est appliqué à la parenté qui nous occupe présentement.

Les dénominations *pitṛ* et *mâtṛ* représentent le couple le plus stable de l'histoire des mots. A partir d'eux se construit l'ensemble des relations familiales, chaque membre trouvant une place. Ainsi nous regroupons les parents du père, nous isolons la mère, dont l'importance du point de vue de la formation lexicale est moins sensible dans la Bhagavadgîtâ, puis nous considérons des membres davantage électrons, pour finir par les termes génériques de « parents » ou de « parenté ». Les dix unités lexicales relevées dans le Chant du Bienheureux se répartissent de la sorte :

	putra	fil, enfant,
--	-------	--------------

pitṛ père, ancêtre	pitāmaha	grand-père
	prapitāmaha	arrière-grand-père
mātṛ	mère	
bhrātṛ	frère, parent, ami intime	
çvaçura	beau-père	
çyala	frère de la femme, de la fiancée, beau-frère	
svajana	homme du même groupe, parent	
sambandhi	parent, en particulier par alliance	

Les liens de ces locutions avec celles des autres langues sont des plus évidents, de sorte qu'ils ne seront évoqués qu'au profit d'une exposition plus générale des rapports qui unissent les membres d'une famille hindoue.

Le pilier central est symbolisé par la figure du pitṛ (père) [avestique pitar, latin pater, gotique fadar], terme désignant à la fois le père et l'ancêtre au singulier, les ancêtres et les Mânes au pluriel. En effet, le défunt (preta) se transforme en un père (pitṛ), un être qui a atteint sa destination définitive dans l'au-delà et qui devient capable de protéger sa gotra (lignée). Dans le brahmanisme, l'idée centrale est que l'individu naît « endetté ». En apprenant les textes révélés, en sacrifiant tout au long de sa vie, en donnant naissance à un fils, il paie ses dettes congénitales et se libère. Lorsqu'il naît, l'hindou a trois types de débiteurs :

- les Rsi, les voyants primordiaux qu'il rembourse en apprenant le Veda ;
- les dieux, qu'il rembourse en sacrifices ;
- ses ancêtres, qu'il rembourse en procréant un fils habilité à accomplir les rites avec les Mânes.

De ce fait, il paraît normal de retrouver la racine présente en pitṛ dans putra, le fils, l'enfant ou le petit animal. Cette racine est à l'œuvre dans de nombreux termes de nos langues d'Europe ; elle a fourni le latin puer, transformation de \*putlo selon le modèle de gener et socer ou encore le latin pullus (jeune, petit de l'animal), \*put-s-lo remplaçant putlo.

L'étude des composés et dérivés de pitṛ nous apporte une preuve de la motivation du lexique sanskrit : à partir de pitṛ et par adjonction d'un suffixe, est formé pitāmaha (grand-

père paternel). Dérivé de pitâ et non pas à considérer comme composé de pitâ + mahâ (le grand père), mais d'après le modèle védique mahâmaḥa (très grand), pitâmaḥa désigne d'abord le « père grand », donc le père du père, le grand-père paternel, puis Brahmâ, puissance créatrice et enfin les ancêtres au pluriel. Nous rencontrons à nouveau cette construction avec l'unité lexicale prapitâmaḥa, pra- préfixe marquant la situation en avant, le début, l'intensité, mais aussi la partie antérieure, autorise à remonter les degrés générationnels d'un cran et figure l'arrière-grand-père (paternel) ; le sens de ce mot composé se déduit strictement de sa structure syntagmatique, sa motivation reste disponible pour tout locuteur natif.

La fonction suffixale que nous attribuons à maḥa dans les compositions pitâmaḥa, prapitâmaḥa trouve une nouvelle illustration dans le composé mâtâmaḥa, assemblage de mâtâ et de maḥa, dans lequel maḥa postule une ascendance ; mâtâmaḥa représente le grand-père maternel. La stabilité du couple constitué par pitâ et mâtâ est également sensible dans la permanence de la racine au sein des langues indo-européennes : latin mater, allemand Mutter, anglais mother.

Du point de vue morphologique, pitâ et mâtâ contiennent tous deux le suffixe -tâ qui fournit de nombreux noms duratifs, qualifiant des hommes à fonction permanente ; ainsi les groupes de noms de parenté en -tâ, en -tâ sur des bases souvent indéterminables sont fréquents comme en témoigne l'usage dans notre texte de bhrâtâ signalant le frère, le parent ou l'ami intime et au duel le frère et la sœur, apparenté au latin frater, au gotique broPar.

Formé à partir d'autres processus, çvaçura (le beau-père) illustre une arbitrarisation de signification, en ce sens que çvaçura se décompose initialement en sva + çura [se rapprochant d'une dérivation Vâdhi également à l'œuvre en germanique dans le terme vieux-haut-allemand swâgur, devenu en allemand moderne Schwager] ; çura, synonyme de çûra comporte le sème de courage (courageux, brave, hardi, masc. guerrier). Notons que le sens de guerrier est également présent dans l'aveistique sûra (héros, souverain). Le terme sanskrit a perdu son caractère motivé à tel point que le sens propre a été rejeté en raison de son incompatibilité avec le contexte, au profit du sens métaphorique de beau-père.

Il n'y a que peu à dire concernant syala (frère de la femme, de la fiancée, beau-frère), qui n'a fourni aucun item dans les langues que nous étudions.

La transparence sémantique de *svajāna* et de *sambandhi* autorise un rapprochement de ces deux unités : toutes deux reposent sur une base verbale, respectivement JAN- et BANDH- auxquelles ont été adjoints les préfixes *sva-* et *saṃ-*. Si nous procédons à l'analyse componentielle de *svajāna*, nous dissocions le concept de naissance (JAN-) de celui de réciprocité : ce lien créé par la naissance est appliqué à soi, de sorte que *svajāna* désigne fort logiquement un homme du même groupe (dans le sens de la *jāti* telle que nous l'avons exposée antérieurement), un parent dans un sens collectif. Il est à remarquer qu'il existe une base verbale de la forme *SVĀÑJ-* (*svajāte*) qui équivaut à embrasser, s'enrouler autour de, encercler. Faut-il voir dans *SVĀÑJ-* un sens plénier concret corrélé au sens subduit concret de *svajāna* ; n'embrassons-nous pas ceux qui nous sont proches et chers ?

Concernant *sambandhi*, la nature du rapport n'est pas de l'ordre de la réciprocité, mais réellement de la dépendance, de l'attache en raison du sémantisme de la base verbale BANDH- (lier, attacher, réunir), renforcé par la présence intensificatrice du préfixe *saṃ-* – de sens en commun, ensemble – pour nous conduire à un sens plénier de parent (en particulier par alliance), d'union, de parenté, de mariage, d'alliance. N'omettons pas de distinguer la nature de la parenté décrite par *svajāna* et par *sambandhi* : la parenté étant acquise par la naissance dans le premier cas, par le mariage dans le second. Une fois encore, les liens du sang, majoritairement paternels, priment face aux alliances contractées par mariage.

Par cette structuration du lexique, nous trouvons une confirmation de l'infériorité statutaire des femmes dans la société des castes. Les femmes n'ont pas accès à la connaissance directe de la Révélation réservée aux hommes. Leur initiation, c'est le mariage. Un consensus naturel sur la déprivation d'identité de la femme se manifeste pour celle qui est fille de, mère de, femme de... L'infériorité de la femme hindoue par rapport à son époux est caractérisée religieusement : quelle que soit la qualité intrinsèque de l'époux (même s'il est médiocre), la relation époux-épouse n'en dépend pas, elle se constitue en soi comme modèle : le mari tient lieu de seigneur et l'épouse de *bhākta*<sup>49</sup>.

### 3.3. les membres des castes :

---

<sup>49</sup> Le mariage confère au maître de maison (*gṛhastha*) la dignité propre au second stade de la vie. En effet, il représente un rite de passage et attribue un rôle religieux au couple, car depuis les temps védiques, c'est avec l'épouse que le sacrifiant officie ; elle est son énergie et il forme avec elle une unité indissoluble, qui est moins morale que métaphysique, indispensable au mécanisme même du rite.



Nous distinguons quatre membres de castes : les brâhmana, représentants de l'autorité spirituelle (nés de la bouche de Puruṣa), les kṣatriya, détenteurs du pouvoir administratif (les bras de Puruṣa), les vaiçya, assumant les différentes fonctions économiques (les hanches de Puruṣa) et les çûdra, accomplissant les travaux nécessaires pour assurer la subsistance purement matérielle de la communauté (qui naquirent de dessous les pieds de Puruṣa).

Le brâhmana a depuis toujours l'apanage du sacrifice et donc de la continuation des normes du monde (le dharma). En contact direct avec la culture religieuse, il prend la pleine mesure du rôle et de l'implication que joue l'être humain dans le processus de la création. Quoique détenteurs de la connaissance, les brâhmana ne sont aucunement des prêtres au sens occidental et religieux de ce terme : leur tâche repose sur la conservation et la transmission régulière de la tradition, de la doctrine traditionnelle. La participation à la tradition n'est d'ailleurs pleinement effective que pour les membres des trois premières castes ; d'où les désignations d'ârya ou de dvija (« deux-fois-nés », une seconde naissance au sens spirituel) dont ils font l'objet. Pour les çûdras, la participation demeure indirecte et virtuelle, ne relevant que de leurs contacts avec les castes supérieures.

Dans cette perspective, les brâhmana et les kṣatriya s'opposent aux vaiçya, comme un niveau supérieur de qualification parmi les dvija : prêtrise et royauté sont reliées ; le roi a perdu ses prérogatives religieuses qu'il a gardées dans d'autres sociétés indo-européennes, il ne sacrifie pas, il fait sacrifier. Dans l'absolu, le pouvoir est subordonné à la prêtrise, tandis que dans les faits la prêtrise est soumise au pouvoir : la place culminante est attribuée au couple du prince et de son conseiller, le purohita. Le statut religieux est différencié du pouvoir politique, l'un du côté de la pureté et de la non-violence, l'autre du côté de la force et de la gestion souvent polluante du monde. Par transposition analogique, cette distinction des castes est appliquée à l'ensemble de tous les êtres animés et inanimés que comprend la nature entière : le brâhmana est considéré comme le type des êtres immuables, supérieurs au changement, le kṣatriya comme celui des êtres mobiles, soumis au changement parce que leurs fonctions se rapportent respectivement à l'ordre de la contemplation et à celui de l'action.

Du point de vue étymologique, nous ne trouvons guère de trace de ces termes, en tant que racine ou radical dans nos langues. Ils ont fait l'objet d'emprunts. Ces unités lexicales n'ont pas fait l'objet d'une traduction, mais ont été empruntées directement au sanskrit dans la mesure où elles renvoyaient à des notions radicalement étrangères à nos modes de pensée

occidentaux. Seul brāhmaṇa est décelable dans le latin Bragmani, Bragmanes, Bragmanae, Bracmani et plus particulièrement dans la langue russe : le russe ancien traduit brāhmaṇa par (v)rachmane, qui devient en russe moderne rachmannyj signifiant calme, indolent. L'exemple russe le plus frappant réside néanmoins dans le nom de famille Rachmaninov.

Les trois autres dénominations ont été empruntées dans les langues indo-européennes que nous étudions sans faire l'objet, par exemple, d'une francisation ou d'une germanisation ; il a juste été procédé à une transformation des phonèmes sanskrits en phonèmes effectifs dans les langues-cibles. Leur sémantisme n'a guère évolué tout au long de leur usage : kṣatriya désignait initialement le seigneur, l'homme noble, le prince, donc un membre de la deuxième grande classe. Sur la base verbale kṣayati (règne, possède) ont été dérivés des vocables comme kṣatriyam (puissance, force), kṣatra (pouvoir, autorité souveraine) dont nous retrouvons l'étymon en nouveau perse dans sahr, la ville. Le lexème nominal vaiçya, membre de la troisième classe possédait dans sa construction un degré de motivation relativement solide : ce dernier est construit à partir du lexème nominal vit, marquant la colonisation, l'établissement d'une famille à un endroit, sème présent dans l'avestique vîs (demeure du souverain, cour). Vaiçya dérive directement de l'avestique vîsya notifiant le membre d'une communauté. L'intégration au lexique sanskrit de ce mot (construit) s'est accompagnée d'une légère arbitrarisation, qui a effacé la motivation initiale de la structure. Quant à l'étymologie de çûdra, rien de particulièrement convaincant n'est à proposer : selon Thieme, çûdra procéderait de l'assemblage de \*çû et dra équivalent à « équarrisseur de bovins » à partir de \*(p)çû dṛati (faire éclater), où le noyau central de ç- évoque l'abattage des bovins.

Nous espérons avoir démontré, à travers ces quelques lignes traitant d'un sujet aussi vaste que l'organisation de la société indienne, que familles et castes constituaient le pivot essentiel autour duquel se structure l'abstraction interindividuelle. Parallèlement aux relations familiales peuvent s'instaurer d'autres types de rapports : amicaux/inamicaux, intellectuels.

### 3.4. d'autres types de relation :

Nous distinguerons trois types supplémentaires de relations : contacts plus ou moins amicaux, et liens unissant un disciple à son maître.

#### 3.4.1. l'amitié :

Trois unités lexicales relevées dans la Bhagavadgîtâ correspondent à ce domaine : il s'agit de *mitra*, *suhṛ̥ḍ* et de *ṣakhi*.

A la première lecture de ces termes, nous nous rendons instantanément compte que deux d'entre eux présentent une puissante trace de motivation. En effet, *mitra* (ami, allié) incarne également le nom d'un dieu, l'un des Âditya, souvent associé à Varuṇa, le Soleil, nous conduisant ainsi à une identification immédiate du sémantisme du mot considéré. Nous retrouverons ce phénomène lors de l'analyse de *mṛ̥tyu*, nom propre d'une divinité se transformant en nom commun. En revanche, la source de motivation décelable dans *suhṛ̥ḍ* (ami, allié) est d'un tout autre ordre. Par analyse componentielle, nous découvrons que *suhṛ̥ḍ* résulte de l'assemblage de *su* + *hṛ̥ḍ* : *su*, adjectif comportant le sème de la positivité (bon, bien, agréable, beau) tandis que *hṛ̥ḍ* mentionne le cœur, leur réunion autorisant une interprétation abstraite métaphorique du type « [celui] dont le cœur est bon », par conséquent l'ami. Identiquement, le caractère motivé n'est pas totalement absent du dernier membre de notre triade, mais est nettement moins visible lors de la première saisie. *Ṣakhi* – ami, confident, compagnon, camarade – que nous reconnaissons dans le latin *socius* (*societas*) [adv. ensemble, n. le compagnon] sous-entend toutefois dès le départ une idée de « cortège », contenue dans sa base verbale *ṣacate*, signifiant suivre, accompagner, s'associer à quelqu'un. Logiquement, le compagnon est avant tout un « homme qui partage habituellement ou occasionnellement la vie ou les occupations d'autres personnes (par rapport à elles) »<sup>50</sup>. La notion de « suite » n'apparaît plus spontanément à la lecture de *ṣakhi*, mais demeure sous-jacente en dépit de la démotivation que ce terme a subie. Existe-t-il de stricts antonymes de ces termes témoignant de relations inamicales ?

### 3.4.2. l'inimitié :

Nous n'avons relevé que deux mots s'intégrant à ce champ sémantique : *ṛ̥i*<sup>51</sup> l'ennemi et *ṣatru*.

Le premier de ces items possède un ferme ancrage dans le concret. En effet, il ne faut pas omettre que *ṛ̥i* est construit à partir de l'interjection *ṛ̥e*, littéralement « toi, l'étranger » de sorte que la conception d'inimitié repose sur l'altérité, la différence entraînant la méfiance et la défiance à tel point que *ṛ̥i* et le latin *alius* – de racine \**al-i* – partagent un même étymon.

<sup>50</sup> Le Nouveau Petit Robert, dictionnaire de la langue française.

<sup>51</sup> *Ṛi* se décompose en *ṛ̥-ri* avec *ṛ̥-* dans le rôle de préfixe privatif.

Sont également à rapprocher les deux homonymes *arya* : le premier [le maître, l'hôte] signalait originellement « celui qui protégeait les étrangers », et comportait de ce fait une accentuation émanant du vocatif. Le second figurant, quant à lui, le maître de maison, de céans, dérive du premier item – et de l'avestique *a'ryô* de signification hospitalier – et se trouve à la source de *ârya* (arien, l'Aryen), *âryati* (reconnaît). Ce dernier lexème verbal est formé de *â-* (préverbe marquant la direction vers ou le retour au sujet) et de *aryati*, dans lequel *aryati* peut être considéré comme l'ancien dénominatif de *arya* (sens premier) paraphrasable en [il] reconnaît comme maître... Afin de saisir pleinement ce qu'implique le fait d'être un *ari* (en réalité un non-*ârya*) il faut garder en mémoire qu'être *ârya* revient à partager avec les autres membres de la communauté une qualité spécifique ; l'*ari* distingue l'*ârya* du barbare, en vertu d'une connotation positive (« noble »), mais aussi religieuse (« celui qui observe le rite »). Cette nuance de supériorité culturelle et peut-être ethnique va en s'affirmant. Les membres de l'*ari* se singularisent à la fois des indigènes, les *dâsa* ou *dasyu* qui sont des gens du dehors, de l'absence d'ordre, les futurs *çûdra*, les vaincus réduits à la condition d'esclaves.

L'étymologie du second item relevé témoigne de manière évidente d'une motivation très tranchée : *çatru*, l'ennemi, l'adversaire, le rival est décomposable en *çat* + *ru*, deux dérivés des bases verbales suivantes : *ÇAT-* et *RU-*, qui comportent toutes deux le sème de la séparation. *ÇAT-* implique initialement séparer, trancher, détacher et à la forme causative (*çâtayati*, arracher l'œil) tandis que *RU-* indique une action qui consiste à briser, à écraser. La réunion de ces deux lexèmes verbaux ne fait que renforcer le sème d'hostilité, d'inimitié héréditaire et rédhibitoire.

Même si le noyau central de ces deux items est « ennemi », il n'en demeure pas moins que les ennemis dénommés ne sont pas rigoureusement identiques : *ari* figure un être humain étranger, inconnu et donc supposé ennemi alors que *çatru* ne comporte pas le sème « inconnu », mais symbolise au contraire l'ennemi naturel connu, en la personne du roi voisin par exemple.

### 3.4.3. la dyade maître/disciple :

L'homme hindou connaît quatre stades de la vie ou *âçrama* [du verbe *ÇRAM-*, s'exercer, faire l'effort, d'où vient aussi *çrama* (labeur, fatigue, épuisement)]. L'*âçrama* désigne un ensemble de notions complexes, qui se rapportent à la fois au temps de l'existence avec ses différents moments hétérogènes, qualitativement divers, et à l'espace dans lequel elle

se déroule, sous le signe d’une complémentarité pleine de son sens entre village et forêt. Le modèle idéal à tout *dvija* pour l’accomplissement plénier de son existence, et dans la perspective d’une libération du *saṃsāra* préconise qu’à chaque grande période de la vie, l’homme hindou incarne des attitudes socio-religieuses différentes, en ordre ascendant et calculées sur l’étendue d’une génération (vingt – vingt-cinq ans). Chaque vingt-cinq ans, l’hindou change de paradigme et de fonction. C’est ainsi que l’homme est d’abord un *brahmacârin*, un disciple à la recherche du *brahman*, principe suprême. Dans la petite enfance, il est assimilé à un *çûdra*, ne devient *dvija* « deux-fois-né » qu’à partir de la cérémonie de l’initiation (vers sept ou huit ans) lorsque son éducation est terminée et ne retourne à la société pour s’y marier et engendrer.

Dans la dyade maître/disciple, nous avons noté que quatre items étaient appliqués au guide spirituel contre un seul à l’élève, selon la répartition suivante :

maître / guide				élève
<i>guru</i>	<i>âcârya</i>	<i>paṇḍita</i>	<i>çrestha</i>	<i>çisya</i>

L’item le plus connu des quatre dénominations de MAÎTRE est bien évidemment *guru*, qui a fait l’objet de larges emprunts dans nos langues, jusqu’à en perdre sa signification originelle. En tant qu’adjectif, *guru* se traduit dans un premier temps par lourd, grave, important, puis par extension par vénéré, fier. Ces sèmes sont à l’œuvre dans le nom qui désigne une personne vénérée, le plus souvent un aîné afin d’aboutir généralement au maître, et plus particulièrement au maître spirituel. Le sème de lourdeur apparaît également dans les dérivations latine *gravis*, gotique *kaurus* (embarrassant, incommode). Faut-il voir dans l’association de « lourd » et de « maître spirituel » une évocation du poids que représentent le savoir, la connaissance et la notoriété ?

La notion de sagesse prédomine également dans *paṇḍita*, qui désigne une personne savante, sage, cultivée donc un maître habile. La racine palie résolument identique, *paṇḍita*, laisse entendre également sage, intelligent. Il serait également possible de relier ce mot avec *prajñā*<sup>52</sup> (intelligence, connaissance, sagesse, jugement) en vertu d’une parenté sémantique qui se manifeste lorsque nous comparons morphologiquement les deux items avec le pali *paṇḍita*, opposé de *duppañña* (*duṣ* + *prajñā*) et synonyme de *sa-pañña*.

<sup>52</sup> Infra E. la connaissance et le devoir [E.1. en sanskrit] 1. la connaissance

Par ces deux désignations, le maître spirituel était qualifié en fonction de ses connaissances, qui lui apportaient une certaine sagesse. *Acârya* ne comporte pas le sème de sagesse, même s'il figure pareillement un maître spirituel décrivant cependant plus précisément *Drona*. Dans *âcârya*, nous reconnaissons la base nominale *âcâra*, substantif masculin exprimant la conduite, la pratique, la coutume, le rite, la règle et le substantif féminin *car̥ya* qui marque les règles de la vie individuelle. En effet, la base verbale dont ces deux unités dérivent est *â-CAR-* dont le sens premier est celui de fouler aux pieds, de parcourir, tendant ensuite vers l'abstraction pour signifier se conduire, se tourner vers quelqu'un, avoir des relations avec quelqu'un. *Â-CAR-* symbolise davantage la démarche, au sens spatial, de quête spirituelle qui nécessite au quêteur de se diriger physiquement vers une autre personne. En chemin, le quêteur rencontre un maître spirituel capable de le guider concrètement dans cette recherche. La dominante spatiale contenue dans *âcârya* permet de l'attribuer en composition – *âcâryavant* – au disciple (« qui a un maître »).

En dernier lieu, nous considérons *çrestha* – morphologiquement un superlatif – qui se trouve substantivé au sens de « maître spirituel » dans la *Bhagavadgîtâ*. L'auteur de ce poème philosophique utilise *çrestha* en tant que reprise lexicale de *paṇḍita* : cette association est d'autant plus justifiée que *çrestha*, superlatif de *çrî* désigne ce qu'il y a de meilleur, d'excellent, de favorable, de propice ; *çrî* constituant un titre honorifique placé devant un nom de divinité, d'homme éminent ou de livre. La supériorité intellectuelle acquise par l'étude qualifie positivement le maître spirituel.

La structure binaire supériorité/infériorité est identiquement à l'œuvre dans le mot relevé pour le disciple : *çisya*. *Çisya* matérialise l'élève placé dans un rapport d'infériorité vis-à-vis de son maître tant autoritairement qu'intellectuellement. Si nous rapprochons *çisya* de la base *çâsti*, nous obtenons le sens de punir, de dominer, de commander, d'élever, d'enseigner, ce que confirme le champ sémantique et lexical organisé autour de cette base : *çâs*, synonyme de commandement / *çâsa* : ordre, instruction, enseignement, recommandation, maître, instructeur / *çâstra* instruction, prescription et *çisti* : enseignement, d'où provient le sens de *çisya*.

L'homme hindou naît dans un univers qui a déjà un ordre, une organisation de principe ; son rôle est de s'intégrer dans ce « texte », dans ce « contexte » qui lui sont, de toute façon, préexistants. Cette organisation précède l'individu. Sa position dans l'univers et

dans la société, c'est-à-dire l'ensemble des actions de collaboration et de continuation, lui sont dictés de même que les relations qu'il peut entretenir avec ses semblables. Il existe des notions essentielles de dépendance envers l'ensemble, de dette envers l'autre, car ce qui prime c'est l'antériorité de la relation sur les individus mis en contact, et donc l'antériorité de la norme établie. Il faut partir de cette manière religieuse de voir le monde pour comprendre le système des castes sinon nous risquons de n'y voir qu'une organisation d'exploitation justifiée par le prétendu humanisme d'une classe dirigeante.

#### 4. un être ayant une vie psychique :

##### 4.1. définition des concepts :

A la lecture de la Bhagavadgîtâ, nous nous apercevons que l'être humain est considéré comme un composé de deux éléments qui sont respectivement *nâma* (le nom) et *rûpa* (la forme), c'est-à-dire l'essence et la substance de l'individualité. En outre, selon l'opinion des Védântins, selon l'opinion de Kṛṣṇa même, l'homme possède une structure quaternaire composée d'un corps physique, d'un corps astral, du siège de son individualité supérieure et enfin de son *âtman*.

Selon le brahmanisme, le « composé humain », la monade humaine constitue un univers en réduction où cohabitent l'existence et l'Essence, un objet/sujet dans lequel oeuvrent en permanence les puissances cosmiques et qui appartient forcément à une caste. L'opposition âme/corps n'est pas totalement inconnue de la tradition brahmanique qui distingue sans équivoque ce qui relève de l'existence de Cela (*taḍ*, *brahman*, *âtman*) qui est l'Essence elle-même, l'Absolu. Dans l'ordre macrocosmique, c'est la dialectique *puruṣa* (Esprit, essence, absolu) / *prakṛti* (matière, existence, essence). Analogiquement l'homme est à la fois chair et esprit, âme et corps : l'*âtman* s'y trouve enchaîné à sa condition charnelle tel un oiseau migrateur. Cependant la mentalité indienne est davantage tournée vers une conception ternaire de la structure de sorte que semblable en cela à certaines traditions occidentales, elle préfère poser la structure *spiritus/anima/corpus* qu'elle estime plus proche du réel. L'intelligence-cocher, *buddhi*, joue le rôle d'agent de liaison entre l'âme et le char qu'elle meut grâce aux instruments techniques qui sont à sa disposition : rênes et chevaux. Le corps (le char) masse passive en elle-même, est mû par les *indriya* (organes de perception et d'action) : ces organes sont dirigés par le *manas* (cerveau) dont l'activité est elle-même inspirée, incitée par la *buddhi*, cocher responsable du destin de l'attelage dont elle tient les

rênes entre ses mains. Bien évidemment, l'âtman est radicalement différent de l'ensemble buddhi / manas / indriya qui à eux trois constituent le corps au sens plein puisqu'ils relèvent tous et chacun de la sphère d'existence. Ces trois éléments constitutifs correspondent à trois espèces divines : les indriya sont des devatâs (divinités inférieures), le manas est Indra (roi des troupes divines), la buddhi est enfin Îçvara, le D miurge. Tous les dieux existent et donc relèvent de la prakṛti alors que l'âtman / brahman est le Puruṣa lui-même. Sous forme de tableau, nous obtenons la récapitulation suivante :

	âtman	Brahman	Puruṣa
çaṁra	buddhi	Îçvara	
	manas	Indra	Prakṛti
	indriya	devat�	

Une place centrale est conférée au manas, qui n'est rien moins que le « roi des dieux » : il s'active, dirige effectivement les chevaux alors que la buddhi est surtout inspiratrice (au plan psychologique), i.e. créatrice au plan cosmique. Hiérarchiquement, la buddhi reste au sommet du complexe corporel ; cette position la rapprochant autant que possible de l'âtman et les rapports entre l' me et l'intelligence<sup>53</sup> sont parfois difficiles à définir. A l'inverse, la Bhagavadg t  montre le cocher Kṛṣṇa (tenant de ce fait le rôle de la buddhi) révélant la Vérité à son passager Arjuna, incarnation de l'âtman ! Etonnant paradoxe qui ne se justifie que dans la perspective de la bh kti (dévotion). Kṛṣṇa est volontairement descendu sur terre afin de sauver le dharma quitte à prendre la position la plus haute possible dans le monde de l'existence, celle d'Îçvara, c'est-à-dire chez l'homme, celle de la buddhi. Au plan humain, la buddhi est en quelque sorte la première manifestation corporelle de l'âtman. En ce sens, nous pouvons dire qu'elle traduit en langage humain quelque chose de la Connaissance transcendante qu'est l'âtman lui-même. De là provient l'idée que les inspirations diffusées par la buddhi sont normalement bonnes, mais restent voilées par ce masque d'ignorance que le désir place sur son visage. C'est pourquoi la tradition indienne situe la buddhi dans le cœur, là même où réside l'âtman. Le corps contient la richesse

<sup>53</sup> L'intelligence est-elle un comportement ou une faculté indépendants d'un certain savoir, voire quelque chose d'inné ?



inépuisable, et pourtant il est doté de mains qui se tendent vers l'extérieur, d'yeux qui regardent l'extérieur, de jambes pour l'éloigner de lui-même : il est comme un seigneur qui dilapide les richesses dont il est dépositaire par des *kaṃṃa* (actions).

#### 4.2. détails étymologiques :

##### 4.2.1. l'âtman :

L'âtman, analogue du Brahman constitue une connexion clef des Upaniṣad, entre le lien central de l'être humain et le brahman védique repensé dans le sens du mystère initial en amont des dieux et de la création. L'âtman représente une respiration, une manifestation de la vie, du souffle vital qui porte les pensées et les émotions, ce que tend à prouver son étymologie commune avec le vieux-haut-allemand *âtum*, le nouveau-haut-allemand *Atem* (respiration). Comme pronom neutre réfléchi, il est d'usage dans la langue courante dans le sens de soi, soi-même, se. Devenu substantif, il indique le « Soi », dimension fondamentale de l'être humain en dehors du champ de l'empirisme psychologique. Sans la décrire, il nomme une réalité transcendante, une, immuable, toujours semblable à soi-même, l'essentiel sous-jacent à l'existential, tenant le rôle du régent intérieur par excellence. A cela s'ajoute l'*āhamkāra*, littéralement « ce que fait le je ». Le sémantisme contenu dans la base verbale dont le terme est issu le confirme : *kāra* – lexème verbal *K<sub>R</sub>* – (agentif, en composition) signifie qui fait, qui travaille, accomplit associé à *āham* pronom personnel de première personne, extrait de la forme non-aryenne \**eghohm* (lat ; ego, got. ik). Ce terme désigne la conscience que l'on a de soi, le moi, l'égoïsme (pris dans un sens négatif, dépréciatif). Transformer le désir, c'est convertir ses énergies de l'extérieur vers l'intérieur, de la possession des choses vers la poursuite des conditions à la révélation de l'âtman.

##### 4.2.2. la buddhi :

Par *buddhi*, au sommet du complexe corporel, ce sont l'esprit, l'intelligence, le discernement, la faculté de perception, la compréhension, le savoir, la science qui sont désignés, autant de notions inscrites dans le champ lexical de l'esprit. La base verbale de ce lexème nominal n'est autre que *BUDH-* (*boḍhati*) dont le sémantisme indique que celui à qui s'applique ce verbe est éveillé, attentif, en mesure de comprendre, rentrant de ce fait, dans une relation certes distendue mais réelle avec les lexèmes verbaux gotique *ana-biudan* (*befehlen*, commander) et nouveau-haut-allemand *bieten* (prier). Il est à rappeler que *Buddha* représente lui aussi l'Être éveillé, qui a atteint l'illumination suprême.

#### 4.2.3. le manas :

Subordonné à la *buddhi*, nous rencontrons le *manas* qui, selon l'image employée précédemment, dirige les chevaux tirant le char : la pensée, l'esprit dans le sens de l'intellect, de la volition dérive de la base verbale *MAN-* (*manyate*) dont le sémantisme signale une activité réflexive de la forme de penser, croire, s'imaginer, supposer, considérer, tenir pour puis de comprendre, d'honorer quelqu'un de quelque chose. Cette activité intellectuelle se retrouve dans les termes de même origine avestique *ma'nyete* que sont le latin *memini* (je me souviens), *com-mentus* (inventé), *com-mentor* (inventeur), le gotique *man* (penser), *munan* (penser, croire). *Maṭi*, la pensée, l'esprit, l'intelligence est décelable dans le latin *mēns* (*mentis*), le gotique *ga-munds* (*Andenken*, mémoire). La signification originelle de *manas*, présent identiquement en avestique sous la forme *maṇah* (esprit, sens, entendement), en vieux perse sous la forme *maṇah* (intelligence) serait à rechercher dans un neutre indo-européen de sens passion, instinct, fougue. Vraisemblablement, ce sens existait dès les débuts de la langue poétique. Nous pouvons comparer *manas* et *maṇḥātā* (un dévot pieux, recueilli), synonyme de *muni* (ascète, saint, ermite envisagé notamment comme ayant fait vœu de silence). En effet, *maṇḥātā* ne comporte pas étymologiquement un dérivé du verbe *MAN-*, mais bien un dérivé de *manas* pour suggérer diriger son esprit vers quelque chose. Dans chaque cycle cosmique, le vouloir universel se manifeste comme le *Maṇu*, qui donne à ce cycle sa propre voie. *Maṇu*<sup>54</sup> n'est pas un personnage mythique, légendaire ou historique : c'est la désignation d'un principe que nous pourrions définir en fonction de l'acception de la racine verbale *MAN-* comme « intelligence cosmique » ou « pensée réfléchie de l'ordre universel ». Ce principe est regardé comme le prototype de l'homme qui est appelé *mānava* [considéré comme « être pensant » caractérisé par la possession du *manas*, élément mental ou rationnel].

#### 4.2.4. dans le même champ sémantique :

Dans le même cadre de désignations de l'intelligence et de l'esprit, nous rencontrons à la lecture de la *Bhagavadgītā* deux lexèmes nominaux. S'agissant de *cetas*, son sens débute avec la conscience, l'esprit, pour atteindre le cœur, même si toutefois le lexème verbal dont il est issu *CIT-* signifie à l'actif observer, percevoir et à l'ordre moyen, penser, réfléchir,

---

<sup>54</sup> Infra A. monade humaine [A.1. en sanskrit] 2. un être humain, homme ou femme 1.1. des êtres humains

être conscient, comprendre. La cit (pensée) est l'activité exercée par le substantif neutre cetāṣ. L'intelligence personnifiée, l'entendement trouve un équivalent en kṛātu, qui veut également dire le projet, le propos, le sacrifice, l'offrande. Etymologiquement, kṛātu désignait une force magique, efficace, agissante, voire contraignante.

En analysant maṇaṣ, nous avons tenté de mettre en lumière l'analogie sémantique existant entre ce terme et Maṇu, le législateur. La loi de Manu, pour un cycle cosmique ou une collectivité quelconque, n'est pas autre chose que l'observation des rapports hiérarchiques naturels qui existent entre les êtres humains soumis aux conditions spéciales de ce cycle ou de cette collectivité avec l'ensemble des prescriptions qui en résultent normalement. Chaque cycle cosmique, non pas succession chronologique, mais enchaînement logique et causal est déterminé dans son ensemble par le précédent et détermine à son tour le suivant, par une production continue soumise au Dharma qui établit l'analogie constitutive de tous les modes de la manifestation universelle.

## A. 2 . EN LANGUES ROMANES<sup>55</sup>

### 1. un être humain, un homme ou une femme :

#### 1.1. des êtres humains :

Considérant les unités lexicales sanskrites désignant la monade humaine, nous avons passé en revue un certain nombre d'items, que nous avons regroupés sous un archisémème identique de la forme « un être, vivant ou animé ». Penchons-nous à présent sur les termes français que les traducteurs francophones ont choisis en guise qu'équivalents aux mots sanskrits sources.

Voici rassemblés dans un tableau les équivalents dans la langue cible face aux vocables sources :

	bhūta	jana	prajā	Prajāpati	manuṣya
E. Sénart	être	hommes	créatures	emprunt	homme(s)

<sup>55</sup> Nous entendons par *langues romanes*, les langues qui ont comme origine commune le latin. La qualification de *roman[es]* vient du fait que vers la fin de l'empire romain, l'adjectif *romanus* servait à désigner toute personne habitant les vastes domaines de l'empire. Vers le V<sup>e</sup> siècle, l'influence politique et institutionnelle de Rome ayant disparu, *romanus* prend un sens linguistique et acquiert la signification de celui qui parle la langue de Rome. Ainsi le mot *Romania* désigne l'ensemble des peuples de diverses origines parlant le roman.

G. Deleury	être	connaisseurs	êtres	<i>emprunt</i>	homme(s)
A.-M. Esnoul	être en devenir	hommes	créatures	<i>emprunt</i>	homme(s)
S. Lévi	être	les connaisseurs	gens	<i>emprunt</i>	homme(s)
A. Porte	être	ceux qui connaissent	créatures	<i>emprunt</i>	homme(s)
Srî Aurobindo	créature	ceux qui connaissent	créatures	<i>emprunt</i>	homme(s)
José Barrio Gutiérrez	los hombres	las criaturas	ser creado	<i>emprunt</i>	los hombres
Juan Mascaro	los hombres	los seres	los seres	<i>emprunt</i>	los hombres

Parmi ces traductions, nous ne retiendrons que les plus significatives, à savoir les équivalents de *bhûta*, *jana* et de *prañā* dans la mesure où *Prañāti* fait l'objet d'un emprunt systématique en tant que Seigneur, procréateur des créatures et où *maṇuṣya* est rendu par tous les locuteurs sous la forme de « homme », dans le rôle du prototype de l'espèce humaine.

#### 1.1.1. *bhûta* :

Le sémantisme premier de la base verbale à l'œuvre dans *bhûta* impose que le terme français tienne compte de la morphologie de l'adjectif verbal sanskrit, participe passé passif signifiant littéralement « qui a existé » ou « ce qui a été créé ». Dans cette perspective, la traduction de Srî Aurobindo, à savoir « créature » se révèle des plus correcte, car empruntée au latin chrétien *creatura*, elle s'associe parfaitement à l'idée de création, d'un être qui a été tiré du néant. Tout aussi acceptable, nous trouvons les traductions d'E. Sénart, de G. Deleury, de S. Lévi, d'A. Porte, qui optent pour être, générique (hyperonyme) de créature, mais qui comporte le sème d'existence, ayant acquis dès le XVIII<sup>ème</sup> siècle le sens de personne humaine. En revanche, l'être en devenir d'A.-M. Esnoul pose davantage de problème, car il ne renvoie pas à la catégorie de l'aspect contenue dans *bhûta*. En effet, le vocable sanskrit – un participe passé passif – appartient à la catégorie aspectuelle résultative (le procès est achevé) tandis que l'adjonction de « en devenir » place l'unité lexicale dans le camp de la catégorie aspectuelle processuelle (le procès est présenté dans son déroulement). Néanmoins,

cette nuance sémantique n'en demeure pas moins minimale, n'altérant pas la compréhension que le lecteur se construit de *bhûta*, au départ.

En revanche, l'équivalence espagnole *los hombres* soulève le problème de la distinction entre « être humain » et « être non humain » : *bhûta* désigne tous les êtres en devenir, pas seulement les êtres humains. Cette spécification se révèle abusive. Ainsi des lexèmes nominaux bâtis sur les lexèmes verbaux *criar*, *ser* seraient plus appropriés. En revanche, *hombre(s)* coïncide parfaitement avec *maṇuṣya*, prototype de l'espèce humaine.

### 1.1.2. jana :

A travers les différences d'interprétation que nous relevons concernant *jana*, nous mettons en lumière l'importance que revêt le cotexte amont ou aval dans le cadre de l'exercice de traduction. Seul E. Sénart a recherché un équivalent à *jana*, en le détachant de son cotexte aval, en le traitant isolément des autres termes pour le rendre par hommes, se conformant à son sémantisme de départ, car celui-ci s'applique essentiellement à des êtres humains, et désigne par-là préférentiellement les hommes. E. Sénart est suivi en cela par les deux traducteurs espagnols, qui attribuent à *jana* les lexèmes nominaux *criaturas* et *seres*, qui contiennent tous deux l'idée de création, d'existence.

Quant aux autres traducteurs, employant un lexème nominal tel *connaisseur[s]* ou un groupe pronominal de la forme de ceux qui connaissent, ils ne détachent pas *jana* de l'unité lexicale conséquente dans le texte source, à savoir *viḍaḥ*, mêlant le sens de ces deux items. Le sens premier d'« homme » se transforme alors radicalement, car ceux-ci sont qualifiés de connaisseurs. Néanmoins, un indice du traitement dont la base verbale *JAN-* fait l'objet chez ces locuteurs nous est fourni avec la traduction de *praḥjâ*.

### 1.1.3. praḥjâ :

A la première lecture du tableau, nous nous rendons compte que *praḥjâ* est majoritairement traduit par créature (quatre occurrences sur six désignations relevées) ou par être. Ce choix ne suscite aucun commentaire, car il reste fidèle au concept de naissance diffusé par *JAN-*. La traduction de S. Lévi – êtres – n'appelle guère plus de critique, même si celle-ci reste relativement générale ; il est vrai que *praḥjâ* s'applique également aux sujets d'un prince, donc de manière générique à des gens, d'autant que ce vocable français du X<sup>ème</sup> siècle, pluriel collectif de l'ancien français *gent*, du latin *gens*, *gentis* signifiait étymologiquement la

« race », le « peuple ». Son emploi au pluriel a entraîné un glissement sémantique vers « hommes », « humains » en général.

### 1.2. des hommes, des femmes :

Au sein de cette rubrique, nous avons relevé *nara*, *nṛ*, *pums* (dans le cadre du composé *narapumgava*) et inscrit dans un couple d'antonymes converses *dāra*.

Il semblerait que ces termes n'aient pas trouvé facilement d'équivalents dans la langue française. Une première difficulté d'interprétation se fait jour ici. En effet, le lexique sanskrit présente un très grand nombre d'items relatant des réalités certes globalement semblables, mais s'excluant par de légères nuances. Ainsi *nara* et *nṛ* sont rendus en français uniformément par homme, en espagnol par hombre (J. Barrio Gutiérrez) *persona* (J. Mascaró). Or il s'avère que *nara* et *nṛ* comportent une nuance sémantique qui les différencient de *bhūta*, de *jaṇa* dans le sens où ils sous-entendent une idée de virilité, de force masculine dont ne font pas état les émetteurs français dans leur traduction de *nara*, lexème nominal simple. Néanmoins, cette nuance ne semble pas leur avoir totalement échappé, car ils tentent de la transmettre plus ou moins fidèlement dans le composé *narapumgava*. Cependant, il est à noter que Srī Aurobindo et G. Deleury omettent ce nom. Quant à E. Sénart, il emploie mâle, qui indique clairement l'idée de virilité. Nonobstant, il est dommageable que ce traducteur abandonne la métaphore du taureau (*gava*), que reprennent avec succès A.-M. Esnoul, O. Lacombe et S. Lévi. Une plus grande simplification est encore à l'œuvre avec A. Porte, qui se contente de remplacer ce lexème nominal, très imagé, par un adjectif qualificatif vaillant, insistant davantage sur la notion de courage que sur celle de virilité ou de force au combat. Les deux équivalences espagnoles abandonnent la métaphore du « taureau » pour la célébrité : *el más ilustre de los hombres* (J. Barrio Gutiérrez) ou le pouvoir : *el potente entre los hombres* (J. Mascaró), ne conservant que le sémantisme primitif sans recourir à l'image. Cependant la variante proposée par J. Mascaró correspond strictement au sens initial : « *gava* » implique une force, qui se traduit essentiellement sous la forme d'un pouvoir.

De même, un consensus s'établit autour de *dāra*, simplement traduit par femme, sans qu'il ne soit fait expressément mention des liens maritaux, par lesquels la femme trouve sa place dans la société indienne ou de la motivation interne qui est à la base de *dāra* : l'être qui

assume les charges du foyer, de la maison n'est qualifié qu'au minimum en français. Toutefois, femme possède un caractère polysémique, car il représente aussi bien l'être humain de sexe féminin que l'épouse, cela dès l'ancien français.

### 1.3. des êtres contenus dans une enveloppe corporelle :

#### 1.3.1. une enveloppe corporelle :

##### 1.3.1.1. le corps :

Lors de la présentation des lexèmes nominaux représentant le CORPS, nous avons insisté sur les différents aspects développés dans les divers termes sanskrits : certains le présentaient comme un élément en mouvement (gâtra), une enveloppe charnelle (çaîrîra, kâya, ðeha) ou un espace limité (kalevaṛa, ksetra).

A quels équivalents les locuteurs francophones ont-ils eu recours afin de rendre le plus précisément possible les nuances sémantiques des éléments sanskrits sources ?

En premier lieu, nous remarquons que gâtra ne fait pas l'objet de traduction dans le sens de corps, mais de membres/miembros (une de ses acceptions).

A première vue, tous les énonciateurs traduisent kâya et ðeha par corps/cuerpo (à l'exception d'A. Porte, qui rend ðeha par dépouille en vertu du contexte) ; ce qui s'explique logiquement par le fait que ces deux items désignent le corps de manière très générale, rassemblant toutes ses composantes physiques, sans opérer d'autre distinction significative. Il est, en revanche, plus intéressant de considérer les traductions de çaîrîra dont nous avons relevé deux occurrences : lecture II, shlokas 18 et 22. Ce dernier désigne une créature comprise sous la forme d'une incarnation au sens propre [in + carne = couvert d'un corps]. Ce sémantisme a été largement repris par l'ensemble des locuteurs qui utilisent incarné ou incorporé auxquels ils adjoignent des lexèmes nominaux ou adjectivaux. Nous obtenons les traductions suivantes :

	E. Sénart	G. Deleury	A. Esnoul	S. Lévy	A. Porte	Aurobindo
çaîrîrin	âme incarnée	l'incarné	l'esprit qui s'y incarne	éternel Incorporé	âmes incarnées	ce qui possède et emploie le corps

çarîra	âme	l'incorporé	âme incarnée	l'Incorporé	âme incarnée	âme incarnée
--------	-----	-------------	--------------	-------------	--------------	--------------

	J. Barrio Gutiérrez	J. Mascaró
çarîra	el alma encarnada	el espíritu

A la lecture de ces équivalents, nous nous rendons compte que les émetteurs ont parfaitement pris conscience de l'importance que revêt ce mot dans le discours philosophique développé par la Bhagavadgîtâ. En effet, chacun d'entre eux ne se contente pas de signaler qu'il s'agit de considérer le corps, en tant qu'enveloppe charnelle, mais mentionne également qu'il est l'enveloppe d'une autre entité primordiale : l'âme chez E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, Srî Aurobindo et A. Porte ou encore l'esprit/espíritu (J. Mascaró). S'il était indispensable de dissocier çarîra de deha ou de kâya, il n'en demeure pas moins que par les équivalents proposés, le récepteur du message se construit une idée fallacieuse de ce concept, car connotée. L'emploi de âme, de l'adjectif incarné place le récepteur du message dans un contexte en premier lieu religieux et ensuite dans un mode de pensée appliqué à la religion judéo-chrétienne. « Âme » désignait certes en latin [anima] le souffle, l'air, le principe de vie, le principe spirituel, mais se trouve majoritairement confronté en français moderne avec le corps dans un champ sémantique ayant trait à la religion, reposant sur la dichotomie pôle spirituel/pôle charnel. De même, l'adjectif incarné ou le substantif incarnation ont été empruntés (respectivement aux XII<sup>ème</sup> et XIV<sup>ème</sup> siècles) au lexique du latin ecclésiastique incarnare, formé sur caro, carnis « chair » au sens de « entrer dans un corps » et, tout spécialement en parlant du Christ, « revêtir la forme humaine ». Par ces trois termes, les lecteurs de la Bhagavadgîtâ qui seraient peu au fait de l'hindouisme se construisent une image erronée du sanskrit dans la mesure où les notions traduites tendent à présenter cet aspect de l'hindouisme comme conforme à la religion judéo-chrétienne, alors que ce n'est absolument pas le cas. La traduction la mieux adaptée est sans conteste celle de S. Lévi, qui utilise l'adjectif incorporé en le substantivant : cet adjectif, suffisamment neutre, rend parfaitement la notion d'entité enveloppante, assurant un rôle de protection. Il est à noter qu'E. Sénart



traduit la deuxième occurrence de *çaṛīṛā* par le simple âme, ne faisant mention de son incorporation que dans un développement (dépouillant ses corps usés, lecture II, shloka 22).

En dernier lieu, la Bhagavadgîtâ désigne le corps sous un autre angle : *kaḷevara* et *kṣetra*. Tous deux synonymes, ils désignent le corps comme un espace délimité, mortel. Ainsi *kaḷevara* est rendu par tous les énonciateurs grâce à *corps* ou *cuervo* ; seuls A.-M. Esnoul et O. Lacombe ajoutent au nom l'adjectif qualificatif épithète mortel, afin d'en souligner le caractère éphémère. Ce sens d'espace délimité est pleinement à l'œuvre avec *kṣetra*, littéralement le champ, sens et terme repris par cinq traducteurs français sur six et par les deux traducteurs espagnols (*el campo*) et mis en valeur par l'usage de la majuscule [S. Lévi et Srî Aurobindo]. Nous notons cependant que E. Sénart recourt à l'emprunt en ce qui concerne *kṣetra*, insérant dans son texte en langue d'arrivée un terme de la langue de départ sans lui faire subir une quelconque modification, ni l'accompagner d'une éventuelle note explicative. Ce phénomène d'emprunt dépend du choix de l'émetteur, autrement dit des intentions vraisemblablement stylistiques<sup>56</sup> qu'il tente de servir en même temps que du type de public auquel il s'adresse. Il semblerait que cet emprunt de *kṣetra* réponde à une motivation sociolinguistique du prestige de l'autre langue et qu'il ne soit pas fondamental dans les shlokas qui nous occupent ; *champ* (fr.) convenant à la notion hindoue sous-jacente.

#### 1.3.1.2. les composantes du corps :

Les termes de ce domaine relevés dans le Chant du Bienheureux, désignent des réalités anatomiques universelles de sorte qu'il ne faut guère s'attendre à des divergences frappantes en matière d'équivalents. Un large consensus existe concernant les unités suivantes :

- *haṣṭā* : main (six traductions sur six) / *los manos* [latin *manus*] ;

- *pāda* : pied (six sur six) / *los pies* ;

- *hṛd* : cœur (six sur six) / *el corazón* [latin *cors, cordis*] ;

- *bāhu* : bras pour cinq traducteurs. Nous ne trouvons que G. Deleury pour transformer *bāhu* en un adjectif et pour l'associer à un substantif, morphologiquement

---

<sup>56</sup> Nous nous attarderons ultérieurement sur la fréquence, la justification des emprunts de termes sources dans le texte cible.

un adjectif substantivé – *māhābāhu* (au vocatif) –. Il semblerait que ce soit le cas vocatif qui ait conduit cet énonciateur à rendre l'évocation du guerrier plus abstraite et seulement adjectivale sous la forme de « fier [guerrier] ».

En revanche, nous signalons une distorsion entre le sens littéral de *ûru* et les traductions proposées pour quatre des Français et un des Espagnols. *Ūru* ne rencontre l'équivalence cuisse[s] que chez S. Lévi, Srī Aurobindo et J. Mascaró (*los muslos*). Dans les autres travaux, cet item est placé face à jambes. E. Sénart et ses collègues ont pris le parti de « généraliser » *ûru* en jambes / *piernas* (J. Barrio Gutiérrez) en vertu du cotexte. En effet, dans le shloka 23 de la lecture XI, nous assistons à une énumération des membres du protéiforme *Kṛsna* de sorte que dans un souci de cohérence par rapport à l'anatomie humaine, cuisses a été remplacé par jambes sans qu'une perte de sens ne soit à déplorer. En revanche s'agissant de *uḍara*, nous sommes confrontés à trois types d'équivalents :

- ventre (A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi et Srī Aurobindo) / *los vientres* (J. Mascaró) qui correspond au sens littéral sanskrit de « ventre maternel » ;
- poitrine (E. Sénart, A. Porte) et torse (G. Deleury) ; deux acceptions éloignées de la source. Il pourrait s'agir d'une différence de point de vue, au sens photographique. En effet, dans le shloka, le personnage est décrit selon un plan américain : nous voyons successivement ses yeux, sa bouche, ses bras et l'*uḍara*. Or les deux traducteurs cités souhaitent conserver une cohérence visuelle factice qu'ils expriment par poitrine et torse. Cependant, la poitrine (du latin vulgaire \**pectorina*, substantif féminin de *pectorinus* « qui concerne la poitrine ») dérive de *pectus*, *pectoris* « poitrine » employé dès l'ancien français dans le sens de cage thoracique. De même, torse représente un strict synonyme de poitrine ; dérivé de l'italien *torso* (le buste), torse ne laisse pas entendre l'abdomen en tant que siège de la gestation et de la digestion. La création de cette cohérence visuelle et descriptive dessert quelque peu l'exactitude de la description du texte source.
- [*los*] *cuerpos* (J. Mascaró) : cette traduction procède à une généralisation du propos de façon métonymique : une partie est englobée dans un tout au point de perdre sa propre identité ; le ventre se trouve fondu en un *cuerpo*, que nous interprétons en vertu du contexte comme le « tronc » ou la « poitrine » (car des feux s'y cachent).

### 1.3.2. la tête :

Nous avons démontré précédemment que le lexique sanskrit comportait des items nombreux et variés décrivant les différentes parties du corps. Ceci se confirme par la présence de deux termes différents qualifiant la tête, trois se rapportant à la bouche, trois autres attachés aux yeux. En analysant les unités lexicales sanskrites, nous avons découvert que chacune présentait au moins un sème discriminant et qu'elles étaient fortement motivées, tentant de décrire au plus près les subtilités de l'anatomie humaine. A l'inverse, nous ne sommes pas confrontés à la même multiplicité d'éléments-équivalents français.

Ainsi *uttamâṅga* et *çiraś* sont traduits simplement par tête, mot emprunté au latin *testa* (employé à Rome en lieu et place de *caput*, même si *testa* désignait auparavant une « coquille », avant de prendre le sens de vase en terre cuite, pot, cruche) en opposition à l'ancien français *chef*, dérivé du latin savant *caput*. Ces deux vocables rencontrent le même équivalent espagnol : *cabeza*, d'origine latine *caput*. Là où le français a abandonné l'étymon latin, l'espagnol y recourt facilement. Cependant, par ces termes français et espagnols, aucune distinction n'est opérée entre la partie supérieure du corps et l'organe de la pensée, différence qu'effectue le sanskrit. Pareillement, *mukha* et *vaktra*, *âṇaṇa* ne trouvent comme correspondants que bouche ou boca. De cette façon, *vaktra* perd ainsi ses caractéristiques propres d'organe de parole. Néanmoins, le français bouche et l'espagnol boca présentent un caractère expressif ; dérivés du latin familier *bucca* « joue gonflée », ils ont rapidement remplacé le latin classique *os*, *oris*. Seul *âṇaṇa*, également polysémique en sanskrit, rencontre deux correspondances françaises justifiées selon les contextes d'utilisation : bouche ou visage ; ce dernier se disait *vultus* en latin, mais n'a pas survécu dans les langues romanes. Ainsi, l'ancien français possédait *vis*, issu du latin *visus* (vue, aspect), mot rapidement remplacé par son dérivé *visage*. Ce phénomène se retrouve également dans le traitement de *caḥśus*, *aḥśi* et *naṇaṇa* que les traducteurs désignent par œil ou yeux (au pluriel). *Regard* (A. Porte), *vision* (Sṛī Aurobindo), *visuel* ou *œil / yeux* (E. Sénart, G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe) constituent de stricts synonymes ; seul S. Lévi se singularise en écrivant *toucher du dehors* (trad. de *caḥśus*) s'attachant au sémantisme de base de la source – un organe de perception –. Du point de vue étymologique, il n'en demeure pas moins que *œil/yeux* // *ojos*, dérivés du latin *oculus* se rapprochent davantage de la racine indo-européenne *aḥśi* que les substantifs *vision* ou *regard*. Le sème de direction contenu dans *naṇaṇa* a été abandonné en français ; seuls subsistent les yeux, sans

aucune mention d'une quelconque activité de déplacement, de guidage. Identiquement, *caḅsu* et *aḅsi* sont rendus en espagnol, par *su visión* (J. Barrio Gutiérrez) et *su mirada interior* (J. Mascaró). Par *vision* (latin *videre*, *visio*, action de voir, perception du monde extérieur par les organes de la vue), ce n'est pas tant l'organe de perception qui est désigné mais la faculté de perception tandis que *mirada* réfère au regard, à l'action de diriger les yeux vers un objet, afin de le voir. Les deux équivalences espagnoles ne tiennent pas compte des organes, mais décrivent un stade postérieur : chez J. Mascaró la direction des yeux, chez J. Barrio Gutiérrez la résultante de ce mouvement sous la forme d'une perception du monde. Ce glissement sémantique se justifie grâce au contexte du shloka, qui parle du pouvoir « des yeux », du pouvoir visuel.

Dans le cadre des organes situés sur la tête, nous avons relevé également *nâsâ* (nez, narines), *grîvâ* (cou/cuello, nuque/nuca), *bhruva* (sourcils/cejas) sur lesquels les traducteurs français et espagnols s'entendent : cou, cuello dérivent tous deux du latin *collum* tandis que le latin médiéval *nucha*, littéralement la moelle épinière a permis de former nuque et nuca. En raison de la parenté étymologique qui unit ces termes, les nuances sémantiques qui différencient ces deux couples sont du même ordre, à savoir une précision anatomique plus ou moins grande : le cou est la partie du corps (de certains vertébrés) qui unit la tête au tronc alors que la nuque (arabe, *nukha*), partie postérieure du cou, se situe au-dessous de l'occiput. Néanmoins cette différence se révèle minime, les deux acceptions étant parfaitement recevables dans la mesure où l'idée d'ingestion contenue par *grîva* ne peut être traduite ni en espagnol ni en français. S'il existe des différences, elles n'en restent pas moins minimales, se justifiant amplement par l'orientation que le traducteur décide de donner à son travail. S'agissant de *tvac*, cinq transmetteurs français emploient peau, les deux espagnols *el piel* alors qu'E. Sénart utilise chair : cet item du latin *caro*, *carnis* s'oppose fortement dès le latin impérial et en latin chrétien à *animus*. Dès l'ancien français, il revêt le sens propre de « substance molle du corps humain » par opposition au squelette figurant « l'aspect de la peau et la partie comestible du corps des animaux ». Dans le choix connoté de chair, qui appartient au lexique chrétien, nous notons l'influence qu'exerce le mode de pensée chrétien sur E. Sénart, qui opte pour un lexème nominal religieux fortement associé à la nature humaine, au corps enclins au péché et dominés par les exigences des sens. Les items dérivés du latin *pellis* (peau d'animal) suffiraient à évoquer le sens d'épiderme, de peau d'animal ou d'humain. Logiquement, nous constatons que le sanskrit *indriya* est traduit chez E. Sénart (ainsi que par

G. Deleury, S. Lévi, A. Porte, Srî Aurobindo) par *sens*, issu du latin *sensus* (perception, sensation, manière de sentir, de penser), dérivé du supin *sensum* de *sentire* (percevoir par les sens, par l'intelligence). « *Sens* » conserve en français les différentes significations du latin : « facultés de percevoir des impressions, d'éprouver des sensations » que nous retrouvons en espagnol dans *los sentidos*, du verbe *sentir*. Seuls A.-M. Esnoul et O. Lacombe emploient facultés sensorielles, se plaçant dans un registre abstrait et intellectuel alors qu'*indriya* désigne concrètement les organes. Subissant l'influence de leur langue maternelle, les traducteurs français et espagnols intellectualisent davantage leur propos.

Dernier terme désignant une partie de la tête, *damstra* est rendu avec justesse par *crocs*. Les dents saillantes (S. Lévi), *los dientes* (terribles chez J. Barrio Gutiérrez) conviennent également dans la mesure où il s'agit de transmettre l'image d'une certaine voracité, les dents nombreuses (Srî Aurobindo) joue sur la quantité, alors que le groupe nominal expansé *mâchoires béantes* (A. Porte) s'éloigne du sémantisme de base de *damstra* (qui comporte le sème « tranchant ») en se référant au latin tardif *masticare* (mastiquer), qui a remplacé les verbes du latin classique *mandere* et *manducare*. *Damstra* ne désigne pas tant l'action de manger que celle plus subite et violente, davantage effrayante, de trancher. Ainsi les *crocs* (du francique *\*krok*) rendent parfaitement l'idée de « broyer sous les dents », de « dévorer », en se présentant sous une forme presque onomatopéique.

### 1.3.3. un être procréateur :

Prajâpati, le Procréateur fait l'objet d'un emprunt dans toutes les traductions considérées. En revanche, il est nécessaire d'analyser les équivalents attribués à *visarga*, dont le sémantisme premier est, rappelons-le, de l'ordre de l'émission d'un lancer, d'un jet, d'un écoulement. Ce terme, en partie grâce à sa base verbale, contient l'idée essentielle de création sous la forme d'un liquide qui se répand. Les énonciateurs français ont-ils respecté ces sèmes primordiaux ?

	E. Sénart	G. Deleury	A. Esnoul	S. Lévy	A. Porte	Aurobindo
visarga	offrande créatrice	émission séminal	émission procréatrice	émanation qui fait naître	souffle créateur	emprunt

	J. Barrio Gutiérrez	J. Mascaró
visarga	el movimiento creador	la fuerza de la creación

Des deux sèmes mis en évidence et indispensables (émission et création), quatre traducteurs sur cinq (nous exceptons Srî Aurobindo, qui emprunte le terme directement à la langue source) tiennent compte simultanément des deux aspects. Que nous considérons émission séminale, émission procréatrice ou émanation qui fait naître, ou encore movimiento creador, nous sont présentés les deux aspects à la base de visarga. Les éléments lexicaux pour lesquels les écrivains ont opté ne se différencient que par des subtilités sémantiques dues à leur étymologie ou à leur emploi. En effet « fait naître » et « procréat[rice] » constituent de stricts synonymes d'engendrer tandis que séminal[e] expose l'activité créatrice dans une perspective plus concrète, presque technique (la procréation émane de l'émission de sperme). Nonobstant, nous sommes en mesure de déterminer quel mot d'émission et d'émanation se rapproche le plus de visarga. Serait à privilégier émission (emprunté au latin *emissio*) dont le sémantisme primitif est « fait de lancer », en stricte conformité avec le sens du verbe sanskrit *सृज्*- alors qu'émanation possède, en français moderne, une connotation davantage religieuse. A première vue, l'emploi d'émanation, en raison de sa base verbale, n'est pas préjudiciable : en effet, émaner signifie dès le latin « couler de, provenir ». Cependant, émanation connaît ou a connu un usage théologique marqué en vertu de son emprunt non au latin classique ou vulgaire, mais au latin chrétien (*emanatio*), décrivant une « action de procéder de quelque chose ou de quelqu'un et spécifiquement de Dieu ». Or, l'hindouisme ne repose pas sur une puissance procréatrice du type du Dieu des religions monothéistes, mais intègre des aspects plus riches et complexes<sup>57</sup>. Néanmoins dans un usage moderne, émanation se rapporte de nos jours plus favorablement au domaine de la physique et de la chimie et a tendance à perdre son caractère théologique. Nous pourrions déceler une certaine connotation religieuse dans offrande créatrice, dans la mesure où le lexème chef de groupe revêt un sens religieux, paraphrasable en « don que l'on fait à Dieu », sens dans lequel il a d'abord été employé en français. Toutefois, offrande a été emprunté au latin médiéval *offerenda*, forme substantivée du féminin de *offerendus* (« qui doit être offert ») dans un sens plus large. S'agissant de la traduction d'E. Sénart, il ne peut

<sup>57</sup> Infra C. l'univers [C.1. en sanskrit] 3. cosmogonie

s'agir d'un don ou d'un présent émis par un humain à une divinité, mais plutôt d'une interprétation de *viśarga*, dans le sens d'une offrande réalisée par une divinité à l'ensemble de l'humanité dans sa potentialité de naissance, d'apparition. Le liquide séminal évoqué par G. Deleury se transforme avec E. Sénart en un don divin créateur. En dépit de ces nuances sémantiques, les équivalents fournis s'adaptent manifestement bien à la réalité sanskrite. Seule la suggestion d'A. Porte se démarque nettement en transformant le sème d'émission en un souffle, s'éloignant par-là non seulement de l'unité lexicale source mais également des concepts de cosmogénèse développés par l'hindouisme, car la première impulsion qui conduit à la création consiste en l'émergence certes d'un désir, mais qui ensemence les eaux initiales. Est impliqué l'élément liquide et non l'élément aérien au sein d'une sorte d'embryogénèse. Utiliser le souffle induit le lecteur en erreur quant à la façon dont les Hindous conçoivent la création de l'existence et de l'univers.

En observant les variantes espagnoles, nous constatons que le sémantisme de la base verbale *SRJ-* est conservé intégralement en *movimiento* (latin *movere*, « mettre en mouvement ») même si le sème d'écoulement du liquide est absent alors que la traduction de J. Mascaró ne tient compte que de l'un des deux aspects : la procréation est associée à *fuerza*.

La traduction de *garbha* par *foetus*<sup>58</sup> (E. Sénart et G. Deleury) / *feto* (J. Mascaró) ou par *embryon*<sup>59</sup> (A. Porte, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi et Srī Aurobindo) / *embrion* (J. Barrio Gutiérrez) se justifie facilement, car les deux termes représentent une même réalité, en tant que produit de la procréation mais à des stades différents de maturation. Dans ce contexte *rudhira* est relié unanimement à sang ou sangre, *raṣa* à goût (E. Sénart, G. Deleury) ou à saveur<sup>60</sup> (les quatre autres traducteurs) / *sabor* [latin *sapor, saporis*, goût, saveur]. *Bīja* s'associe à germe (traduction littérale adoptée par E. Sénart, A. Porte et Srī Aurobindo) / *germen*<sup>61</sup> (J. Barrio Gutiérrez) ou encore à semence (G. Deleury, A.-M.

<sup>58</sup> « Foetus » constitue un emprunt sans aucune modification au latin : enfantement, génération. Le foetus représente chez l'homme le produit de la conception à partir du troisième mois.

<sup>59</sup> « Embryon », emprunté au grec *embruon*, de *bruein* « croître » désigne chez l'homme le produit de la segmentation de l'œuf jusqu'à la huitième semaine.

<sup>60</sup> Ces deux items s'intègrent aux larges acceptions de *raṣa*. Infra A. monade humaine [A.1. en sanskrit] 2.3.3. un être procréateur.

<sup>61</sup> Germe et *germen* remontent au latin *germen, germinis* (germe, bourgeon, rejeton).

Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi / *semilla*<sup>62</sup> (J. Mascaró) – semence renvoyant directement au sperme alors que germe, plus général figure le principe de développement de quelque chose –. Autant de traductions qui ne posent pas de difficulté. Il n’en est pas de même pour *yoni* et *ulba*. En effet, *yoni* rencontre plusieurs équivalences :

	E. Sénart	G. Deleury	A. Esnoul	S. Lévy	A. Porte	Aurobindo
<i>yoni</i>	cause	matrice	matrice	matrice	berceau	matrice

	J. Barrio Gutiérrez	J. Mascaró
<i>yoni</i>	<i>origina</i> , verbe à la forme personnelle « [...] (la naturaleza) <i>origina</i> (la cadena) [...] »	<i>hallarse</i> : « [...] en la naturaleza al hallarse el espíritu del hombre [...] »

La matrice coïncide avec la réalité sanskrite décrite par *yoni*, synonyme dans un premier temps de lieu de séjour, de siège, puis dans un second temps d’origine, lieu de naissance. Néanmoins, pour des locuteurs de langues romanes, matrice entraîne l’apparition d’un autre sème : il s’agit avant tout du giron maternel, car l’emprunt de matrice au latin *matrix*, *matricis* témoigne de sa dérivation à partir du lat. *mater* (sur le modèle de *genitrix*), devenant synonyme, en matière d’anatomie d’utérus (skr. *uḍara*).

Afin de ne pas créer de confusion entre les équivalents de *uḍara* et de *yoni*, il convient peut-être, à l’instar d’E. Sénart d’employer un lexème nominal plus général, moins motivé, ne produisant pas d’image spontanée trop forte dans l’esprit des récepteurs. Ainsi « cause » constitue résolument un terme neutre, peu connoté ; sa dénotation reposant exclusivement sur une relation de cause à effet et non strictement sur un sème de provenance. Nonobstant, cette unité lexicale figure un compromis acceptable alors que le berceau d’A. Porte éloigne le récepteur de la réalité sanskrite. En effet, berceau (ancien français *bers*, sans doute issu du latin *\*bertium*, lui-même composé d’un radical celte *berta-*) désigne davantage – dans un premier temps du moins – l’action de bercer, c’est-à-dire étymologiquement de « secouer »

<sup>62</sup> Semence et *semilla* sont à mettre en rapport avec *sementia* « semences », pluriel neutre latin pris comme féminin singulier de *sementis* « semailles, époque des semailles », employé dès l’ancien français au sens de « sperme » d’où les acceptions de postérité, descendance et de graines semées ou à semer.



que la localisation de la création. Le sens de « lieu de naissance » n'apparaît qu'au second plan, dans un sens figuré. C'est pourtant cette acception qui est mise en valeur par les deux traducteurs espagnols : les deux lexèmes verbaux espagnols mentionnent une localisation, *hallarse* tranchant par une très grande neutralité tandis que *originar* partage avec le français origine l'étymon latin *origo*, *originis* dans les sens d'ascendance d'un individu ou d'un groupe, de commencement, de cause.

Par conséquent, nous estimons que lors de l'exercice de transposition de termes sources en termes cibles, il convient de ne pas user d'un même mot français pour reproduire deux items sanskrits, si nous voulons éviter de troubler les lecteurs et surtout si nous souhaitons témoigner de la richesse et de la complexité du lexique sanskrit. De cette façon, il ne nous paraît pas judicieux d'employer *matrice* afin de rendre à la fois *yoni* et *ulba*, comme s'y prête S. Lévi, étant donné que le lexique français recèle d'unités largement aussi efficaces sinon plus que celle-ci. Face à *ulba*, nous lisons *membrane* (quatre occurrences : E. Sénart, G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe et A. Porte) / *envoltura* (J. Mascaró), *amnios* (Śrī Aurobindo et J. Barrio Gutiérrez) et *matrice*. Considérant l'étymologie de *ulba* (lexème verbal  $\sqrt{ul}$  : couvrir), *membrane* et *amnios* concordent exactement avec le signifié. Nous pourrions seulement objecter que l'emploi de « *amnios*<sup>63</sup> » n'engendre pas une proximité culturelle entre l'émetteur et le récepteur. Appartenant au vocabulaire scientifique et médical, *amnios* n'est pas immédiatement interprétable – en dépit de sa parenté évidente avec *amniocentèse*, *amniotique* – en « annexe embryonnaire entourant, enveloppant l'embryon des vertébrés, dits *amniotes* ». Malgré cet inconvénient, *amnios* retranscrit *ulba*, plus efficacement que *matrice*, qui certes évoque une sorte de protection de l'embryon, mais selon une vue plus large alors que *ulba* représente une partie de l'œuf, ce qui l'enveloppe.

#### 1.4. un être soumis à une vie psychologique :

##### 1.4.1. caractéristiques psychologiques positives :

###### 1.4.1.1. présence du préfixe privatif a- :

Abordant le domaine des caractéristiques attribuées aux êtres humains, nous nous dirigeons vers des contrées où les différences qui intéressent la traductologie s'accroissent. Les choix opérés par les traducteurs revêtent une importance de plus en plus grande.

---

<sup>63</sup> Amnios a été emprunté en 1541 au grec *amnion*.

Les termes sanskrits que nous avons relevés dans la Bhagavadgîtâ et inclus sous cette rubrique présentent la particularité d'être composés d'un nom auquel a été adjoint le préfixe privatif a- de sorte que leur existence ne se justifie que par rapport à l'antonyme auxquels ils sont le plus souvent agrégés. Il était donc à prévoir que leur traduction en français poserait quelques problèmes. Comment conserver une même racine pour transcrire un négatif et son pendant positif ou inversement ?

Cette difficulté est immédiatement perceptible dans *aḍambha*, qui littéralement signifie une « absence de tromperie ». Deux tendances se dessinent dans les équivalents réunis : ainsi nous notons la présence de lexèmes simples et de lexèmes composés (simplement juxtaposés ou synaptiques reliés ou non par un trait d'union). Ainsi E. Sénart emploie un lexème simple de type loyauté, A.-M. Esnoul, O. Lacombe et A. Porte franchise tandis que G. Deleury recourt à non-duplicité et Srî Aurobindo à sans hypocrisie. Il semblerait que non-duplicité concorde avec *aḍambha* bien davantage que loyauté ou franchise, car il maintient dans sa morphologie l'aspect négatif d'une notion niée de manière accidentelle : la personne qualifiée ne cherche pas à tromper autrui, à se montrer double. Ceci est similaire pour sans hypocrisie, qui répond à des règles de formation identiques et qui suggère que l'être humain ainsi qualifié ne tente pas de déguiser son véritable caractère, de dissimuler ses sentiments ou ses opinions. Par ces deux lexèmes composés, nous nous approchons au plus près de la réalité sanskrite décrite par *aḍambha*. En revanche, franchise ou loyauté, bien qu'ils soient à placer sur un même plan en vertu de leur synonymie, comportent des nuances sémantiques absentes du terme source. Tous deux impliquent certes une honnêteté, une droiture, mais généralement morales. Un individu franc se présente ouvertement, sans artifice, ni réticence, de même qu'un être loyal est entièrement fidèle aux engagements pris, obéissant aux lois de l'honneur et de la probité. Par ces deux noms communs, nous dévoilons l'individu dans son essence, face à lui-même et non inscrit dans une relation duelle ou multiple alors que non-duplicité et sans hypocrisie suggèrent, quoique légèrement, un deuxième actant, destinataire en quelque sorte de l'attitude de son vis-à-vis, à la base de *aḍambha* (la personne ainsi qualifiée est honnête, peut-être avec elle-même, mais avant tout avec les autres). Nous retrouvons ce sémantisme dans *sinceridad* (J. Mascaró), qui désigne une disposition à reconnaître la vérité et à faire connaître ce que l'on pense réellement, sans consentir à se tromper soi-même, ni à tromper les autres. Ce lexème nominal s'adapte parfaitement au terme sanskrit auquel il est associé, ce qui n'est pas le cas

de mansedumbre (latin, mansuetudo) qui désigne plutôt la disposition à pardonner généreusement, sème que ne contient pas *aḍambha*.

Nous rencontrons à nouveau cet obstacle lorsqu'il s'agit de traduire *aḍroha*, qui exprime l'absence d'hostilité, de malveillance – *ḍroha* –). A.-M. Esnoul, O. Lacombe trouvent une solution satisfaisante par le biais de bienveillance, substantif positif pendant de *ḍroha*. S. Lévi procède selon une optique similaire, mais en faisant appel à un matériel linguistique nettement plus coûteux : « pas de méchanceté » tranche trop brutalement avec la tendance synthétique qui prédomine en sanskrit, en développant le concept à outrance. Śrī Aurobindo conserve une construction analytique avec absence d'envie qui pourrait convenir formellement, mais qui s'éloigne sémantiquement de la négation de *ḍroha*, qui suggère un sentiment de haine, peut-être dû à une certaine jalousie, mais dont l'origine reste globalement incertaine. Un autre glissement sémantique est perceptible dans l'emploi d'indulgence par E. Sénart et G. Deleury. En effet, indulgence, emprunté au latin *indulgentia*, d'abord synonyme de bienveillance, complaisance a pris ensuite le sens de « pardon des péchés » en latin chrétien et a été employé en français massivement dans le sens de « remise de la peine due pour les péchés ». Pourquoi attribuer à *aḍroha* un sème de péché ? rien ne semble indiquer que l'interlocuteur de l'individu qualifié a un quelconque péché à se faire pardonner d'autant plus que l'hindouisme ne connaît pas la notion de péché, propre à la religion judéo-chrétienne, mais plutôt celle de « dette » (envers les *Ṛṣi*, les ancêtres, les dieux et non envers des contemporains éventuels). Visiblement, la traduction la plus respectueuse de *aḍroha* prend les traits du loyauté d'A. Porte : loyauté renvoie à un antonyme de type « tromperie », sème que *ḍroha* contient depuis sa racine *ḍrogha* même si la malveillance peut prendre d'autres formes que l'action de tromper autrui. Cette absence de malveillance devient dans les traductions espagnoles *bueno voluntad* (J. Mascaró), *paciencia* et *sencillez* (J. Barrio Gutiérrez). Ces variantes s'éloignent quelque peu du sens initial de *aḍroha* (absence de haine) : rappelons que *aḍroha* qualifie l'attitude de son « possesseur » vis-à-vis d'autrui, alors que les équivalents proposés ne s'intéressent qu'aux possesseurs eux-mêmes. *Sencillez* (« qualité de ce qui est un, de ce qui a une nature ingénue » peut prendre un sens religieux avec humilité, sincérité) ne qualifie que la nature intrinsèque ; aucune action, aucun partenaire ne sont envisagés dans ce cadre. Le même constat s'applique à *bueno voluntad*, qui ne

réfère pas à une qualité d'un individu, mais à la manifestation (peut-être ponctuelle) d'une volition.

La présence du préfixe privatif *a-* complique passablement la tâche du traducteur selon des degrés divers. Dans le cas de *amāṇitva* (litt. « absence d'orgueil »), nous effleurons le concept de base en écrivant *modestie* (A.-M. Esnoul, O. Lacombe), *sans orgueil* (S. Lévi) ou encore *ne pas [avoir d']orgueil* (A. Porte) en recourant explicitement à la négation. La traduction parfaite serait le fait de G. Deleury par le biais d'*inarrrogance*, si ce n'était pas un hapax ou au mieux un néologisme, une création lexicale somme toute très intéressante. *Inarrrogance* rassemble au cœur d'un même élément les sèmes de négation et d'orgueil. Réprimer des mouvements d'orgueil revient à s'abaisser volontairement, à se montrer modeste, donc à faire montre d'humilité, mot adopté avec raison par E. Sénart, que nous pourrions retenir plus facilement qu'*inarrrogance* en vertu de son usage fréquent attesté en français. Les deux Espagnols ne rencontrent pas le même succès dans leur recherche d'équivalence : *carencia de orgullo y soberbia* (J. Barrio Gutiérrez) ou *humilidad* (J. Mascaró) ne sont guère efficaces. J. Barrio Gutiérrez réalise un effort de traduction en rendant le préfixe *a-* par *carencia* : néanmoins ce lexème aurait davantage trouvé sa place lors de la traduction d'*aḍambha*. De plus, nous notons une redondance sémantique inutile sous la forme de l'association par coordination de *orgullo* et *soberbia*. En revanche, *humilidad* (latin, *humilitas*) correspond parfaitement à *amāṇitva* (en tant que synonyme de *modestie*) dans sa désignation d'un sentiment de faiblesse, d'insuffisance qui pousse une personne à s'abaisser volontairement en réprimant tout mouvement d'orgueil.

Nonobstant, la traduction des deux mots suivants se résout plus facilement. *Abhaya* (négation d'un sentiment de crainte exprimé par la base verbale *bhayaṭe* « avoir peur ») est associé judicieusement à *non-crainte* (G. Deleury), *pas de crainte* (S. Lévi), *absence de peur* (Sri Aurobindo) / *ausencia de terror* (J. Mascaró). L'adéquation est totalement atteinte avec *intrépidité* (E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe) / *intrepidez* (J. Barrio Gutiérrez), de sens littéral « caractère d'une personne qui n'a pas de crainte », d'autant que leur forme (préfixe privatif *in-*) se calque exactement sur *abhaya*. Chez les trois autres énonciateurs, nous relevons des nuances non obligatoires, superflues du type *sérénité* (A. Porte). Par ce choix, A. Porte se livre à une interprétation : l'absence de motifs de crainte

permet de se sentir calme, donc serein, ce calme provenant d'une paix morale qui n'est pas troublée. Emerge alors une absence de menace belliqueuse, comme si la guerre constituait la seule espèce de crainte.

Ârjāva ne présente pas de difficulté : l'individu obtient les fruits de son effort honnêtement, en respectant les règles de sorte que les lexèmes nominaux rectitude (G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe), droiture (S. Lévi, A. Porte) et probité (E. Sénart) n'appellent pas de commentaire particulier. Il en est de même pour le substantif espagnol *integridad* (latin *integritas*) qui décrit d'une part l'état d'une chose demeurée intacte, d'autre part une vertu, une pureté totale, une probité agissant dans le même champ notionnel que *ârjāva*. J. Barrio Gutiérrez interprète davantage le lexème sanskrit en le transformant en un groupe nominal expansé : *una alma pura*, sémantiquement acceptable.

Le dernier représentant des unités lexicales à caractère positif et ayant pour préfixe *a-*, n'est autre que *āhimsā*. Les traductions de cette notion essentielle dans l'hindouisme présentent des divergences importantes. En effet, *āhimsā* est traduit aussi bien par des noms tels non-violence (G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe) / non violencia (J. Mascaró), sans malveillance (S. Lévi), plus étonnamment douceur (E. Sénart) que par des adjectifs qualificatifs, patient et bienveillant (Srī Aurobindo) / bondadosa (J. Barrio Gutiérrez) ou par des lexies verbales, s'abstenir de violence (A. Porte). Comment de telles dissimilarités s'expliquent-elles ? quel équivalent faut-il retenir ? ou tout simplement est-il possible de traduire ce concept ? Un constat s'impose : avec non-violence, deux traducteurs usent de la référence la plus couramment associée au lexème sanskrit, car le pendant de *āhimsā* n'est autre que *himsā*, désignant l'acte de blesser qui entraîne à sa suite une certaine dose de violence. Nous demeurons dans ce champ sémantique avec « sans malveillance », « bienveillant » et « patient » ou encore « s'abstenir de violence ». Cependant, l'usage de tels termes [dont l'adjectif qualificatif *bondadoso*, issu de *bondad* (parent du français bonté) ne permet pas au lecteur de construire complètement la notion de *āhimsā*, qui ne décrit pas une qualité morale qui porte à faire le bien, à être bon pour les autres ; cette qualité se nomme altruisme, bienveillance. Or, l'idée de *āhimsā* n'équivaut pas à une absence de violence, mais au contraire appelle à exercer une violence qui existe réellement, contre laquelle nous ne pouvons rien, mais à laquelle nous devons nous livrer – en vertu des schémas développés par l'hindouisme –, selon des règles précises, qui excluent toute blessure. Aucun

des termes proposés par les énonciateurs (et encore moins l'emploi de douceur par E. Sénart) ne peut être considéré comme un équivalent de *āhimsā*, qui gagnerait à faire l'objet d'un emprunt, accompagné d'une note explicative tant il est ardu de lui trouver un strict correspondant français. Par-là, nous illustrons l'obstacle auquel se heurte le traducteur lorsqu'il est confronté à des notions absentes de la culture cible et donc de la langue d'arrivée. Comment pallier alors les lacunes linguistiques, lexicales du français et de l'espagnol dans ce cas précis ?

#### 1.4.1.2. absence du préfixe privatif a- :

Les difficultés s'aplanissent dès que nous considérons des termes non plus construits sur des antonymes converses, mais autonomes. Cependant ce sentiment se révèle quelquefois trompeur : en effet, le lexique sanskrit possède un plus grand nombre d'items que le français, dont les mots sont davantage tournés vers la polysémie de sorte que le transmetteur est alors confronté à une sorte de pauvreté lexicale qu'il convient de contourner.

Les lexèmes nominaux *ksānti*, *dhṛti* et *sthairya* illustrent parfaitement notre propos, car tous se regroupent autour de l'archiséme FERMETÉ. Il s'agit avant tout pour l'individu de « supporter », d'« endurer ». Traduire *ksānti* par patience représente un bon compromis réalisé par cinq traducteurs sur six ; A. Porte écrit « être stoïque » dans un souci de cohérence stylistique avec le cotexte amont du shloka (nous lisons par exemple [être] droit). Cette patience peut prendre la forme de la tolérance, comme le suggère J. Barrio Gutiérrez dans un *corazón tolerante*, traduction fort convenable qui pêche toutefois par son aspect analytique. Est-il indispensable d'ajouter *corazón* ? *tolerancia* n'aurait-il pas trouvé facilement sa place dans le shloka ? Quoi qu'il en soit, l'adjectif *tolerante* issu du lexème nominal latin *tolerantia* représente une endurance qui correspond au sémantisme de *KṢAM-*. Il n'en est pas de même si nous considérons *el perdón* (latin *perdonare* = donner complètement) qui a pris le sens de faire grâce, de ne pas tenir rigueur d'une faute, épargner, excuser. Tenir (une offense) pour non avenue, ne pas garder de ressentiment, renoncer à tirer vengeance n'opèrent pas dans le même champ notionnel que *ksānti* : en effet, nous ne sommes pas dans le domaine de la faute commise à l'encontre d'une personne par une autre ; *ksānti* référant aux possibilités intrinsèques de résistance des individus.

*Sthairya* (étymologiquement proche de *STHĀ-*, stationner) équivaut à fermeté (E. Sénart, G. Deleury ; *Srī Aurobindo*) / *firmeza* (J. Mascaró), à être ferme (S. Lévi), et plus

encore à constance (A.-M. Esnoul, O. Lacombe et A. Porte). En effet, constance, qui remonte aux latins *constans* (adjectif, ferme, stable) et *constantia* (permanence, fermeté de caractère) conserve de plus, la racine indo-européenne de forme *STA-*. En revanche, nous pourrions objecter au choix de J. Barrio Gutiérrez *perseverancia* (latin, *perseverentia*, verbe, *perseverare*) qu'il s'applique davantage à des actions déjà entamées ou à des attitudes adoptées depuis longtemps qui font l'objet d'une continuation. Or *sthairya* dénote plus généralement une attitude de constance (expression d'une qualité intrinsèque n'ayant pas connu d'interruption) qu'une persévérance ayant connu un arrêt, fût-il temporaire.

L'interprétation de *ḍhṛti* conduit à des termes français corrects, plus ou moins littéraux. E. Sénart s'en tient au strict sens de la base verbal *DHṛ-* (être ferme) avec volonté – une des acceptions de *ḍhṛti* – identiquement à G. Deleury, qui use d'un synonyme de volonté avec détermination. Le sens de « volonté bien arrêtée » qui mène au courage apparaît également dans l'espagnol *valor* (J. Mascaró) : le courage désignant une force morale, une ardeur et également une fermeté devant le danger, la souffrance physique ou morale de sorte que ce terme convient (en dépit d'un cinétisme plus important) davantage que *constancia*, très proche du lexème d'origine et choisi par J. Barrio Gutiérrez. L'action de supporter, d'endurer n'est pas exclue de persistance, qui a tout d'abord signifié continuer fermement avant de se transformer en durer, ni du groupe pronominal expansé « ce qui soutient l'être » choisi par A. Porte, à qui nous pourrions reprocher ici une trop grande analyse et un développement excessif du concept tels que nous perdons en efficacité par rapport au terme sanskrit très synthétique. En revanche, il ne s'éloigne pas du sens primitif de *DHṛ-* comme A.-M. Esnoul et O. Lacombe qui utilisent résistance. L'action de résistance implique intrinsèquement une force, ou une attirance à laquelle il s'agit de s'opposer : cette nuance est totalement absente du lexème de départ qui n'énonce que le soutien (tout comme dans *ḍharma*).

Dans un autre registre, orienté vers le pouvoir, nous regroupons *baḷa* et *tejaḥ*. Le premier de ces deux éléments est traduit avec facilité et raison par force (E. Sénart, G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, Srī Aurobindo), par puissance (A. Porte). Nous lisons cependant l'adjectif violent[s] (S. Lévi), le lexème nominal *violencia*. Quel sème contenu dans *baḷa* a pu conduire ces énonciateurs à associer « force » et « violence » ? Certes le terme sanskrit s'applique à différents personnages dont un démon vaincu par Indra

(probablement avec violence). Nous reconnaissons dans violent, violence, violencia des dérivés du vis latin qui peuvent justifier ces équivalences. De même tejaṣ équivaut à force (E. Sénart) / fuerza (J. Barrio Gutiérrez), à énergie (G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi, Srī Aurobindo) / energía (J. Mascaró) en vertu de son sémantisme premier. Une possibilité est également de le mettre en parallèle avec rayonnement (A. Porte). Cette divergence relativement notable entre force/énergie et rayonnement s'explique vraisemblablement par la grande polysémie du terme sanskrit.

Il n'est pas rare qu'A. Porte se singularise par rapport aux autres traducteurs, mettant en lumière des lexèmes parfois inattendus comme dans le cas de çauca dont l'étymologie demeure inconnue, mais qui désigne sûrement la pureté, la purification. A. Porte l'interprète sous la forme de *transparence* (il écrit un « être transparent »), qui insinue que le phénomène qualifié apparaît à travers autre chose. Comment A. Porte déduit-il ce sens purement visuel de çauca, alors que les cinq énonciateurs français s'accordent autour de pureté, tout comme leurs homologues espagnols, qui écrivent pureza (latin purus) ?

Comme çauca, qui ne présentait apparemment pas de difficulté majeure, dâṇa qui suggère un don, une donation, un présent pouvant revêtir la forme d'une offrande se laisse aisément traduire. Alors qu'il conserve la racine indo-européenne (bâtie sur le lexème verbal DĀ-), S. Lévi transforme un substantif singulier en un pluriel : dons. Délaissant les noms concrets, les autres énonciateurs déploient des abstractions respectant le sémantisme de dâṇa. Seul le niveau de langue ou une légère nuance sémantique, permet de démarquer ces items. En effet, nous ne décelons aucune différence fondamentale entre libéralité (issue du latin liberalitas, E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe), et générosité (G. Deleury) / generosidad (J. Mascaró) dans la mesure où ces mots s'inscrivent dans une relation de synonymie. Cette générosité, si elle consiste en la pratique de la charité envers son prochain peut également être représentée par bienfaisance, qui recèle néanmoins un sème de charité. Se conformant à cette notion de don, A. Porte parle d'un détachement de tout intérêt personnel, d'un désintéressement qui passe parfois par de l'altruisme tandis que J. Barrio Gutiérrez emploie bondad.

En dernier lieu, nous avons extrait du Chant du Bienheureux antagata, qui, appliqué à ce registre, caractérise une personne ayant atteint le but ultime. Par leur choix de traduction, il semblerait que les énonciateurs francophones soient fortement imprégnés de leur culture de



référence au point de transcrire cette notion dépourvue de connotation morale – dans son acception sanskrite – sous les traits de lexèmes ancrés dans un usage religieux ou tout du moins moral. Ce constat s'impose à la lecture de « [personnes] dont les **mérites** ont effacé les fautes » (G. Deleury), de « gens aux actes méritoires » (A.-M. Esnoul, O. Lacombe), et se confirme par la présence d'un adjectif qualificatif tel vertueux ([hommes] vertueux – E. Sénart –, [actions] vertueuses – Srî Aurobindo –). Mérites et vertueu[x/ses] s'appuient sur des qualités morales et intellectuelles qui rendent une personne digne de confiance. Il est en effet impossible d'interpréter mérite dans son sens initial de « gain » ou de « récompense » tant sa signification chrétienne de « valeur spirituelle digne de la miséricorde de Dieu » est prégnante. Pareillement, vertu implique la notion de qualités faisant la valeur de l'homme (*vir* en latin), le mérite, la perfection morale. Ces deux termes appliqués à *antaṅata* ne correspondent pas à l'idée de perfection, de but ultime que se fixent les Hindous, mais détournent le lecteur de la réalité indienne. Une certaine connotation religieuse n'est pas absente des traductions espagnoles : *hombres que habiendo eliminado con su virtud la mancha a su fin* (J. Mascaró) et *hombres que hacen lo que es correcto y ujos pecados llegan a su fin* (J. Mascaró). Les deux équivalences espagnoles de *antaṅata* représentent largement des analyses du sanskrit, fortement connotées par le recours à *pecado* – marqué par un sens religieux – (latin *peccatum*, faute, action coupable) qui désigne usuellement une faute commise (contre Dieu). Cependant, il ne faut pas occulter que deux traductions ne glissent pas vers le domaine de la morale, se cantonnant à des aspects neutres et corrects. Il s'agit de « [hommes aux actions] pures » (S. Lévi) et « [êtres aux actes] justes » (A. Porte).

#### 1.4.2. caractéristiques psychologiques négatives :

Nous avons déterminé quatre pôles d'attributs non positifs, de l'ordre de l'orgueil, de l'erreur, de la colère et de l'avidité. Rappelons que pour chacun de ces pôles, il existe dans le lexique sanskrit plusieurs items se rangeant sous ces hyperonymes, mais présentant chacun des sèmes complémentaires et discriminants.

Examinons l'interprétation dont ont fait l'objet de la part des traducteurs francophones les lexèmes nominaux suivants : *abhimāṇa*, *māṇa* et *darpa*.

*Abhimāṇa* et *māṇa* présentent un radical commun (*māṇa*) figurant une « haute opinion de soi », radical les plaçant dans une relation d'équivalence synonymique relativement stricte : seule l'adjonction du préfixe *abhi-* (intensificateur) renforce la notion

d'orgueil dans le premier terme. Deux options apparaissent lors de la comparaison des équivalences sélectionnées par les francophones. Ainsi Śrī Aurobindo se livre à une traduction très analytique afin de rendre le moindre aspect sémantique contenu dans l'unité source : « estime excessive de soi » est convenable en dépit des traces axiologiques trahissant un certain jugement de valeur de la part du JE avec l'usage de excessif, qui dénote certes une idée de hauteur – tout comme *abhi* – mais également de démesure, de dépassement de la mesure souhaitable ou permise, à l'état de germe dans *abhimāṇa*. A l'inverse, A. Porte ne prend en considération que l'un des monèmes de *abhimāṇa*, à savoir *māṇa* ; en effet, orgueil ne témoigne pas du caractère redondant de l'association de *abhi-* avec *māṇa* au sein d'un même lexème. Nonobstant, par cet usage, A. Porte ne commet pas de faux-sens comme S. Lévi, qui impose à *abhimāṇa* un vis-à-vis incorrect avec le nom susceptibilité. Or la susceptibilité représente le caractère d'une personne dont l'amour propre est très sensible alors que l'orgueil ne sous-entend pas cette sensibilité, mais désigne plutôt l'opinion très avantageuse, le plus souvent à la limite de l'exagération qu'une personne a de soi aux dépens de la considération due à autrui. En somme, *abhimāṇa* se rapproche de l'infatuation (E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe et G. Deleury), satisfaction injustifiée que l'on a de soi. Ce lexème nominal, qui a recueilli les suffrages de quatre des énonciateurs permet de traduire très fidèlement le sanskrit, en insistant légèrement et élégamment sur la tendance à l'excès de ce sentiment. La fatuité, l'orgueil, la suffisance trouvent un correspondant espagnol en *engreimiento* (J. Mascaró), qui qualifie un être qui a une trop haute opinion de soi et qui donne son opinion, qui décide sans douter de rien. En revanche, l'emploi de *pedantería* par J. Barrio Gutiérrez correspond moins au concept sanskrit de *abhimāṇa* : issu de l'italien *pedante* au sens de « pédagogue, enseignant », ce terme est rapidement devenu péjoratif par son attribution majoritaire à des êtres qui manifestent prétentieusement une affectation de savoir, d'érudition. Trop orienté vers le domaine de la connaissance, *pedantería* s'éloigne de *abhimāṇa* qui renvoie uniquement à l'orgueil.

Parallèlement, *māṇa* est placé logiquement face à orgueil (E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi) alors que G. Deleury l'associe étonnamment à ambition, qui figure une recherche de pouvoir et d'honneurs peut-être jumelée à de l'orgueil, mais sans certitude. Cette pensée envieuse est également reprise par A. Porte avec désir ; ces deux traducteurs se laissent vraisemblablement guidés par le cotexte du shloka tandis que Śrī Aurobindo transforme le sentiment d'orgueil en égoïsme. Dernière unité mettant en lumière l'orgueil ou

la vanité, *darpa* se révèle limpide : arrogance (G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, A. Porte, Srî Aurobindo) et vanité (E. Sénart) forment un ensemble très cohérent rendant compte du sémantisme de la base verbale à l'origine du lexème nominal : *DṚP-*, pareillement que *orgullo* (J. Barrio Gutiérrez). En revanche, nous notons une traduction qui pourrait paraître contestable à première vue en la matière de insolence (S. Lévi) / *insolencia* (J. Mascaró). Or il n'en est rien, car ce substantif féminin emprunté au latin *insolentia* suggère dans ses acceptions primitives un manque d'habitude, une étrangeté, une arrogance, sens qui tendent à disparaître en français moderne au profit d'impertinence, de manque de respect. Même si ce substantif n'est pas à récuser, il n'en demeure pas moins qu'il peut jeter le trouble dans l'esprit des récepteurs, qui n'établiront aucun lien entre *darpa*, *māna* et *abhimāna* et qui ne reconstruiront pas facilement le champ sémantique de l'orgueil.

Abordant un registre distinct, nous plongeons dans le champ de l'erreur, de l'égaré avec *doṣa*, *moha* et *pramāda*. *Doṣa*, symbole de l'erreur est traduite par cet item dans plusieurs travaux (E. Sénart, J. Barrio Gutiérrez et Srî Aurobindo, qui va jusqu'à la qualifier de grande erreur) ou par égaré (S. Lévi) / *engaño* (J. Mascaró), voire par illusion dans les trois derniers français (G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe et A. Porte), synonyme d'erreur, de tromperie dans le sens de mirage des sens [en latin : *illusio*]. Appartenant au même champ sémantique, nous rencontrons *moha*, synonyme de *doṣa*, également construit à partir d'une base verbale désignant une transformation. En effet, comme *doṣa* qui reposait sur le mutatif *DUS-* (« devenir mauvais ou souillé »), *moha* se fonde sur *MUH-*, indiquant un changement d'état au cours duquel l'on tombe dans l'erreur : les sens d'égaré et de perte de conscience prédominent. Parmi les six traductions dont nous disposons, quatre se conforment au sémantisme de *moha*, en le rendant soit par erreur (E. Sénart) / *error* (J. Barrio Gutiérrez) ou plus efficacement encore par égaré (G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi) / *engaño* (J. Mascaró). L'égaré implique le fait de « s'égarer » (du germanique \**waron* « faire attention à »), donc de se mettre hors du bon chemin, de se fourvoyer. Ces quatre énonciateurs ont choisi de donner la préférence au sème mentionnant l'erreur, plutôt qu'aux autres sèmes contenus dans le terme sanskrit. A. Porte n'a pas procédé identiquement, privilégiant le sème de perte de conscience, d'hallucination en écrivant *confusion*, qui indique un manque de clarté, d'ordre dans ce qui touche les activités de l'esprit. *Confusion* peut être synonyme d'erreur, mais seulement dans le cadre d'une confusion entre deux choses ou deux personnes. Le sens de commettre une

erreur, que contient effectivement le verbe confondre n'est apparu que tardivement, au XVI<sup>ème</sup> siècle, signifiant primitivement « réduire au silence », « interdire, troubler ». Néanmoins cet équivalent se révèle acceptable, ce qui n'est le cas de « aberration », employé par Srî Aurobindo. Ce mot savant emprunté au latin *aberratio* « éloignement » a subi l'influence de l'anglais au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Son usage au sens d'« effet d'optique, état d'une image qui s'écarte de la réalité, dispersion des rayons lumineux » remonte au XVIII<sup>ème</sup> siècle, d'où les sens de « irrégularité, déviation du jugement, égarement ». Par cet item, nous nous éloignons de la réalité dénotée par *moha*.

Présent dans le même shloka que *moha*, nous lisons *pramâḍa*, dont le sens premier est « folie, erreur ». Ce terme n'est pas traduit dans cette optique par les locuteurs que nous étudions, mais connaît un glissement sémantique en direction de la négligence, de l'indolence dans sept cas sur huit. Un seul énonciateur maintient le sens primitif de *pramâḍa* en folie (G. Deleury) tandis que les cinq autres le transcrivent en négligence (E. Sénart, S. Lévi, Srî Aurobindo) / *negligencia* (J. Mascaró et J. Barrio Gutiérrez), en indolence (A.-M. Esnoul et O. Lacombe) ou en paresse (A. Porte). Comment expliquer ces glissements sémantiques ? Il semblerait que l'association immédiate de *moha* et de *pramâḍa* au sein d'un même shloka soulève le problème des répétitions dans l'exercice de traduction. Le lexique français ne segmente pas le concept d'erreur de sorte qu'il n'existe que peu de synonymes ou parasyonymes d'erreur (égarement). Les émetteurs se trouvent confrontés au phénomène de redondance qu'ils surmontent en ajoutant une nuance sémantique à *pramâḍa*, par contamination avec *apraṁṭti*, qui symbolise l'inactivité. Paresse, indolence relèvent du même champ sémantique (absence d'énergie, de volonté d'agir) alors que la négligence se dirige davantage vers l'insouciance, l'indifférence, le manquement au devoir. La proximité au sein d'un même shloka de deux expressions sanskrites partageant de nombreux sèmes rend difficile la traduction des dénotations par des termes distincts.

Deux autres sentiments restent à comparer : *krodḥa* et *lobḥa*. Unanimement, ont été associés à *krodḥa* colère / *cólera* (J. Barrio Gutiérrez) ou un synonyme de colère, courroux (Srî Aurobindo). La colère, violent mécontentement accompagné d'agressivité ou accès de colère, peut être aisément remplacée par le courroux. Toutefois, il ne faut pas omettre que courroux (déverbation de courroucer) possède tout d'abord un sens général de déplaisir, puis de colère. En effet, les deux termes français ne remontent pas à un étymon

identique. D'un côté, colère, d'abord unité médicale empruntée au latin cholera « bile, maladie provenant de la bile », du grec kholéra, désigne en ancien français la bile (une des quatre humeurs fondamentales), la colère se disant ire. Au XVI<sup>ème</sup> siècle, le sens de « bile » reste courant, mais celui de « irritation » se développe. Depuis le XVII<sup>ème</sup> siècle, le sens de « irritation » l'a emporté ; le mot n'est plus en rapport avec un excès de bile. Colère s'applique à l'individu considéré selon un point de vue médical. En revanche, courroucer du latin vulgaire corruptiare, dérivé de corrumpere « gâcher, altérer » signifie en ancien français « mécontenter, outrager ». La restriction sémantique au seul sens de « irriter » ne date que du français moderne. De plus, courroux, courroucer comportent dans leur structure actancielle un élément qui déclenche l'offense, alors que l'accès de colère peut ne pas être dirigé contre quiconque. Le mouvement de dépit extrêmement violent, de colère, qui rend agressif est exprimé par J. Mascaró grâce au lexème nominal rabia, du latin vulgaire \*rabia issu lui-même du latin classique de même sens, rabies. Ce changement d'état ainsi exprimé correspond parfaitement à KRUDH-, tout en penchant vers l'excès. Le sémantisme de krodha ne fournissait pas d'obstacles majeurs à son interprétation. Nous ne pouvons pas en dire autant de lobha, dont la traduction diffère passablement selon les locuteurs. Rappelons que lobha implique un désir très vif ; la base verbale LUBH- signifiant « troubler les sens, être avide de ». Pour ce seul terme, nous rencontrons cinq équivalences, appartenant toutes au même domaine sémantique, mais fortement nuancées : cupidité (E. Sénart, G. Deleury), avidité (A.-M. Esnoul, O. Lacombe), convoitise (S. Lévi) / codicia (J. Mascaró), désir (A. Porte) et appétits (Srī Aurobindo) / apetitos (J. Barrio Gutiérrez). Détaillons les équivalents fournis par les énonciateurs afin de déterminer le degré d'acceptabilité de chacune des locutions françaises.

Premièrement, la cupidité représente un désir indécent et mesquin de gagner de l'argent, de faire de l'argent de tout, désir que nous pouvons également décrire par les items avidité et convoitise, présents par ailleurs dans deux autres traductions. Si nous considérons l'étymologie de cette unité lexicale empruntée au latin cupiditas, son sens premier semble convenir dans le cadre de la Bhagavadgîtâ, cependant que nous notons une utilisation de cupidité plus marquée dans le domaine de l'argent en français moderne. Avidité et convoitise, stricts synonymes de cupidité sont parfaitement acceptables ; la convoitise – du latin \*cupidietosus « convoiter » issu du latin vulgaire \*cupidietare « désirer intensément », fait sur cupiditas – représente un désir immodéré de posséder quelque chose. La parenté entre

convoitise et cupidité est par ailleurs évidente. Autre synonyme strict de cupidité, avidité (latin *aviditas*, *avidus*) exprime un désir ardent, immodéré de quelque chose, mais également la vivacité avec laquelle on le satisfait. Cet item convient à *lobha*, car il témoigne d'une recherche immodérée dont la nature n'est pas précisée ; sa généralité est un atout.

Deuxièmement, nous plaçons sur un même plan désir et appétits. Le désir (A. Porte) représente une tendance vers un objet connu ou imaginé, une prise de conscience de cette tendance, d'où ses sens d'appétit, d'appétence, de convoitise ; l'appétit (latin *appetitus*) ne figurant qu'un désir plus vif comme le démontre sa formation sur le verbe latin *adpetere* (« chercher à atteindre »), qui désigne jusqu'au XVII<sup>ème</sup> siècle le désir en général, l'élan vers autre chose, puis se spécialise au sens de « désir de manger » au XIX<sup>ème</sup> siècle, au sens figuré de « désir de pouvoir, de gloire ». En vertu du degré d'adaptation au lexème sanskrit *lobha*, nous pourrions établir un classement des équivalents proposés : en premier lieu avidité (A.-M. Esnoul, O. Lacombe), cupidité (E. Sénart) à égalité avec convoitise (dérivé secondaire employé par S. Lévi), en deuxième lieu désir et en dernier lieu appétit[s] (connoté en français moderne dans le sens de « désir de manger »). Il n'en demeure pas moins que ces remarques s'appuient sur des teintes sémantiques non discriminantes, chacun des termes convenant globalement à la traduction de *lobha*.

### 14.3. sensations positives :

Le matériel lexical dont nous disposons dans le texte de la Bhagavadgîtâ se résume à quatre tournures se rattachant à l'expression de sentiments positifs, « joyeux ». Il s'agit de *haṅsa*, d'*icchâ*, de *sukha* et de *kâma*.

Primitivement, *haṅsa* représentait le phénomène d'horripilation, de joie ou de peur. Au cours de l'histoire son sens s'est spécialisé en horripilation de joie, allant jusqu'au désir ardent. C'est ce sens qu'E. Sénart a retenu, de même que S. Lévi qui use du lexème simple de joie. Dans le même ordre d'idée, Srî Aurobindo attribue à *haṅsa* une « action bienfaisante », car réjouissant le cœur ; même si cette formulation se révèle peu économique face au syncrétisme du sanskrit, elle n'en demeure pas moins efficace. La neutralité de joie et de réjouissant constitue un avantage. Cependant il existe une autre unité lexicale qui contient à

la fois la notion de joie et celle d'excitation (autre alternative au phénomène d'horripilation) : enthousiasme (A.-M. Esnoul, O. Lacombe) transcrit une émotion, attribuable à un phénomène physique (comme l'horripilation de base), mais pouvant être aussi purement intellectuelle. En fait, enthousiasme signifiait en grec « transport divin », figurant dans l'antiquité le délire sacré qui saisissait l'interprète de la divinité (il s'agissait de trances, de ravissement). Par la suite, enthousiasme a revêtu le sens de « émotion intense qui pousse à l'action dans la joie », émotion déclenchant l'admiration, pour signaler finalement au XVII<sup>ème</sup> siècle une émotion se traduisant par une excitation joyeuse. L'excitation à la source de *harṣa* se retrouve dans la traduction de G. Deleury exciter ou dans celle d'A. Porte stimuler (dont l'actant objet est l'énergie). L'horripilation de joie sanskrite devient le symbole de l'allégresse en espagnol : *alegría* dérive du latin *alacrem*, de sens « alerte, vif, plein d'entrain », sans doute altéré en latin vulgaire sous la forme *\*alacrus* ou *\*alecrus*. Néanmoins, il semblerait que *alegría* désigne en espagnol une joie de vivre qui d'ordinaire se manifeste publiquement sous la forme d'une jubilation, d'une gaieté. Ainsi nous nous éloignons du domaine de référence de la joie pure et sobre ; la joie (latin *gaudium*) traduit une émotion agréable et profonde, un sentiment exaltant ressenti par toute la conscience. Si cette joie est intense, immense, alors elle se transforme en allégresse. Même si *harṣa* comporte une idée d'exultation, il n'en demeure pas moins ancré dans une qualification sobre des sentiments éprouvés ; l'excitation ne prédomine pas. Nonobstant, la traduction de J. Barrio Gutiérrez convient davantage que celle de J. Mascaró, qui utilise le lexème verbal *alentar* dans *para alentar* de sens « encourager », interprétant *harṣa* de manière moins festive. J. Mascaró associe *Bhīṣma* et sa conquête à des inspireurs de courage, mais non de réjouissance. Cette interprétation induit le récepteur du message en erreur : Duryodhana doit éprouver de la joie à combattre.

Considérant à présent *icchā*, nous sommes à nouveau confrontés à l'expression du désir dans la langue française. *icchā*, le désir de l'homme pour lui-même, est traduit par désir dans quatre cas sur huit (E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi) / *deseo* (J. Mascaró), puis par attraction (A. Porte, Srī Aurobindo) / *atracción* (J. Barrio Gutiérrez) et par attirance (G. Deleury). Nous ne revenons pas sur désir ni en français, ni en espagnol et nous signalons que du point de vue diachronique attraction précède attirance. Attraction (1265), du latin *attrahere* (tirer à soi) désigne l'action d'attirer exercée par une force. Reprise de l'anglais (1835), elle représente ce qui attire le public, le centre d'intérêt. L'attraction ne

rend pas seulement compte de l'idée de désir, même si le sémantisme de base « tirer vers soi » est perceptible. L'attirance possède deux sens : le premier – rare – témoigne d'une force qui attire, synonyme d'attraction tandis que le second, au figuré, représente une force qui s'exerce sur les êtres et les attire vers quelque chose ou quelqu'un, synonyme de « désir ». Le verbe attirer a remplacé l'ancien français « attirer », tirer vers soi par une action matérielle ou en exerçant une force. A considérer désir, attraction et attirance, nous constatons une différence d'orientation dynamique. Le désir exprime une tendance de l'individu vers autre chose, donc un éloignement par rapport à lui tandis que l'attraction, l'attirance figurent le rapprochement de quelque chose vers l'individu. A l'analyse des trois termes, il semblerait qu'il faille privilégier une traduction en désir (de l'individu pour lui-même).

Néanmoins, l'expression du désir trouve son plein accomplissement avec *kâma*, qui représente l'archétype du désir (unanimement traduit par cet item français par les locuteurs francophones et par *deseo* augmenté chez J. Mascaró de l'adjectif qualificatif *egoista*). *Kâma* est nonobstant transformé chez S. Lévi en passion.

L'adjectif *sukha* (agréable, plaisant) est convenablement rendu par plaisir (cinq traductions sur six) / *placer* (latin : *placer* = être agréable à). Seul S. Lévi le transforme en bonheur, se référant fidèlement au sémantisme de base du mot sanskrit : ce qui est plaisant procure de la joie, par conséquent du bonheur.

#### 1.4.4. sensations négatives :

Nous avons relevé deux sensations négatives : *duḥkha* et *dveṣa*.

Strict antonyme de *sukha*, *duḥkha* comporte une idée de peine (E. Sénart), de douleur (A.-M. Esnoul, O. Lacombe, G. Deleury, S. Lévi, Srī Aurobindo) – équivalents n'appelant pas de commentaire particulier – de déplaisir (A. Porte). Néanmoins, il est à remarquer que A. Porte crée une cohérence morphologique entre plaisir et de déplaisir inexistante en sanskrit, *sukha* et *duḥkha* ne partageant pas de parenté étymologique. Toutefois, déplaisir se justifie davantage par rapport à l'emploi précédent de *sukha* s'il s'agit d'insister sur la bipolarité.

*Dveṣa* (aversion, hostilité) est traduit fidèlement par haine (E. Sénart), ressentiment proche de l'aversion (A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi, Srī Aurobindo) / *aversión* (J. Mascaró) ou par *repulsión* (J. Barrio Gutiérrez). Quelle nuance sémantique pouvons-nous



déceler entre haine et aversion ? Aversion (emprunté au latin *aversio* « fait de se détourner », de *advertere* « détourner ») a d'abord été employé au sens de « égarement » puis au XVII<sup>ème</sup> siècle comme terme médical au sens de répulsion – emprunté au latin tardif *repulsio*, du supin *repulsum* de *repellere* –, qui implique un rejet, une action de repousser des ennemis. Il semblerait que l'aversion dans son acception de répulsion incite à l'action contre des ennemis tandis que la haine signale seulement l'existence d'un sentiment de détestation.

Ainsi la monade humaine éprouve des sentiments positifs ou négatifs : à l'égard de quels individus ressent-elle les sensations précédemment citées ?

## 2. un être en relation avec ses semblables :

### 2.1. famille et castes :

#### 2.1.1. la famille :

Afin de désigner la famille, le sanskrit recourt au seul *kula*, tel que nous l'avons défini précédemment au sens de la multitude de membres constituant une famille plutôt noble. Cette expression bien qu'apparaissant à de nombreuses reprises dans la *Bhagavadgîta*, fait logiquement l'objet d'un seul type de traduction. Ainsi famille se lit-il sous la plume de chacun des traducteurs français de même que *familia* dans les travaux espagnols. « Famille » emprunté au latin *familia* désigne – dans sa langue d'origine – « l'ensemble des serviteurs vivant sous le même toit, la maison de famille » et au Moyen Age, en français « ceux qui dépendent d'un seigneur ». En ancien français, ce mot plutôt rare décrivait un « serviteur » ou « l'ensemble des personnes unies par les liens du sang ou par alliance et vivant sous le même toit ». C'est en dernier lieu que « famille » s'est appliqué à la parenté. Aussi avant le Moyen Age trouvait-on parenté et parentage, car il existait deux notions essentielles, très différentes de la « famille » : la lignée et la mesnie. La lignée (ou lignage) est la suite des ascendants et des descendants, comparée primitivement à un fil de lin (*linum*). Quant au mot mesnie (dérivé du latin *mansio*), il a d'abord désigné le « relais de poste » avant de prendre le sens de « maison » et de « maisonnée ».

A chacune des occurrences de *kula*, les énonciateurs francophones emploient famille ou demeurent dans ce champ sémantique. Il est à noter que dans la lecture I, shloka 38, associant *kula* et *kṣaya*, G. Deleury restreint la famille à des liens sanguins très étroits, parlant de « fratricide » alors que le composé sanskrit relate davantage le meurtre des membres

d'une famille considérée au sens large. En dépit de cette légère nuance, il n'en demeure pas moins que *kuḷa* évoque la mise en relation d'individus fortement liés les uns aux autres.

### 2.1.2. les castes :

Décrivant un autre type de relation sociétale, nous avons souligné antérieurement l'importance que revêtaient les castes dans la société hindoue, très hiérarchisée. Cette particularité sociétale pose également un problème de traduction. Comment rendre compte d'un concept aussi complexe que l'organisation des castes hindoues, figurée par *varṇa* et *jāti*, dans une langue d'arrivée ignorante de ce genre de relation sociale ?

En premier lieu, considérons *varṇa*, qui – rappelons-le – signifiait étymologiquement « couleur ». Unanimement, *varṇa* trouve comme correspondant dans les six traductions françaises : caste. Notons cependant que Srī Aurobindo emprunte au sanskrit l'unité lexicale de départ, l'accompagnant d'une note expliquant que le système des castes décrit par la Bhagavadgītā ne correspond plus depuis longtemps au système actuellement en vigueur en Inde ; néanmoins ce traducteur associe *varṇa* et caste. De même, G. Deleury semble-t-il se résoudre à user du terme de caste, tout en mentionnant dans une note de fin d'ouvrage qu'il se conforme par-là à la terminologie européenne habituelle, également à l'œuvre dans les productions espagnoles : *las castas*.

L'intérêt de l'item français – ou espagnol – réside dans le fait qu'il n'appartient pas originellement à la langue de Molière, mais qu'il a été emprunté au portugais *casta*, synonyme de « race », d'abord employé au sens de « classe de la société hindoue » puis au XVIII<sup>ème</sup> siècle de « classe sociale fermée ». Afin de désigner une réalité n'existant pas dans son propre système de référence, la langue française a eu recours à une invention des Portugais, qui mis en contact avec les *varṇa* antérieurement aux Français ont pallié l'absence de désignation de cette réalité sociale en se référant à la race. Ainsi l'homologue français de *varṇa* renvoie par le biais du portugais à la notion de race. N'omettons pas de signaler qu'E. Sénart n'hésite pas à écrire également *race* dans certaines lectures : lecture I, shloka 41 lorsqu'il s'agit de créer un lien entre la corruption des femmes et les enfants que ces dernières engendraient par voie de conséquence. Arrêtons-nous un instant sur le mot *race*. Emprunté à l'italien *razza* au XV<sup>ème</sup> siècle, il désignait une famille, une espèce d'animaux, se conformant – nonobstant sans certitude aucune – au latin (*gene*)ration, qui entretenait des liens étymologiques puissants avec le sanskrit *JAN-* à la source de *jāti*, autre unité lexicale

désignant les castes prédéterminées par la naissance. Par race, le locuteur désigne les générations qui se succèdent dans une famille noble au sens de « lignée », « ascendants et descendants », d'où le sens ultérieur d'« origine », d'« extraction », de « génération » avant d'envisager une « espèce zoologique », un « groupe ethnique possédant des caractères héréditaires » au plan humain ou animal. Caste, race symbolisent une même réalité ; seule diffère l'étymologie des termes (portugais ou italiens), race constituant une première traduction de caste.

Par l'emploi de *varṇa*, la *Bhagavadgîtâ* met en évidence un système de classes sociales bien déterminées et ancestrales. Cependant, la société hindoue comporte de nombreux groupes sociaux dont certains sont regroupés en *jâti*. Rappelons que la *jâti* représente une subdivision de la caste, définie par la naissance de sorte que l'idée de filiation est indubitable. Même si nous n'avons pas été en mesure de relever d'emploi – isolé – de ce lexème nominal, la base verbale dont il dérive [JAN-] est perceptible dans un autre mot présent dans le texte : *svajāna* (lecture I, shloka 28). Intéressons-nous à la traduction de *svajāna*. Trois types de variantes sont lisibles : parenté (E. Sénart), parents (A.-M. Esnoul, O. Lacombe et G. Deleury) / *parientes* (J. Mascaró), famille (S. Lévi) et les miens (A. Porte, Srî Aurobindo, voire E. Sénart selon les occurrences) / *los míos* (J. Barrio Gutiérrez). A première vue, chaque proposition est recevable ; il reste cependant à déterminer dans quelle mesure chacune conserve le sémantisme premier de JAN- qui sous-entend une idée de naissance ? Spontanément, nous associons à parents et parenté un sème de naissance. En effet, la parenté, issue du latin vulgaire \*parentatus définit la famille ou plus généralement les liens du sang, tout comme son synonyme parentèle. De même, parent (du latin *parens*, *parentis*) signifie père ou mère, aïeul, ancêtre dans la mesure où il dérive du verbe latin *parere* ayant le sens de « mettre au monde ». Le sens de « membre de la même famille » apparaît dès le Moyen Age. En français moderne, il recouvre également le domaine des proches, des semblables, devenant par-là synonyme [des] « miens » insinuant qu'il existe des rapports très forts entre le locuteur et les personnes qu'il désigne par ce terme ; cette solidité des liens ne peut être que la conséquence d'une consanguinité. Toutes les traductions de *svajāna* proposées par les énonciateurs semblent convenir. Néanmoins, il s'agit de s'inscrire dans un cadre relativement large, aussi conviendrait-il davantage de conserver le mot famille (employé par S. Lévi) afin de traduire *kulā*, car la famille s'organise certes autour d'un noyau

nucléaire – parents, enfants – mais est aussi formée de membres n’entretenant pas obligatoirement entre eux des relations de consanguinité ; les individus entrent dans une famille, dans un clan par le jeu des mariages, des alliances. C’est l’accumulation d’individus qui permet de qualifier *kulā* de « famille » au sens de « foule rassemblée ». Identiquement, l’expression « les miens » insiste principalement sur les liens affectifs au détriment des liens du sang de sorte que l’équivalence la plus efficace revêt la forme de parents ou parenté.

## 2.2. membres de la famille :

Lors de la définition des différents membres de la famille, examinée dans un sens relativement étendu, nous avons retenu les désignations suivantes :

<i>pitṛ</i>	<i>pitāmaha</i>	<i>prapitāmaha</i>	<i>pitara</i>	<i>putra</i>	<i>pautra</i>
<i>mâtṛ</i>	<i>mâtula</i>	<i>bhrātṛ</i>	<i>çvaçura</i>	<i>çyâla</i>	<i>sambandhi</i>

### 2.2.1. le père et les individus mâles :

Pivot de la composition de la famille, *pitṛ* est uniformément traduit par père en français, *padre* en espagnol. Ce terme recouvre en français moderne les mêmes valeurs que son étymon latin *pater*, désignant à la fois le géniteur et l’ancêtre, le fondateur, l’homme vénérable ; la structure familiale qui apparaît à travers le vocabulaire est celle d’une société patriarcale reposant sur la filiation paternelle et réalisant le type de la « grande famille » avec un ancêtre autour duquel se groupent tous les descendants mâles et leurs familles restreintes. Les termes de parenté se rapportent à l’homme : ceux qui intéressent la femme sont peu nombreux, incertains et de forme souvent flottante. Pourquoi cette pauvreté lexicale ? La femme quitte son clan pour entrer dans celui du mari et il s’instaure, entre elle et la famille de son mari, des relations qui demandent une expression ; or cette famille étant une « grande famille », ces relations sont nombreuses : relations distinctes avec le père, la mère, les frères, les femmes des frères. En revanche, pour l’homme, il n’y a aucune nécessité à distinguer par des tournures spécifiques les parents de sa femme avec lesquels il ne cohabite pas. Il se contente pour les caractériser du terme général « apparenté », « allié ».

Le concept de paternité est des plus importants : de tous les lexèmes, la forme la mieux assurée est le nom du père, en sanskrit *pitṛ*, en latin *pater*, qualification permanente du dieu suprême des Indo-européens. Il figure au vocatif dans le nom de Jupiter. La forme latine

de Jupiter est issue de la formule d'invocation \*dyeu pater ! [Ciel père !], nominatif Diêspiter [védique *dyauh pitâ*]. Dans la figuration originelle, la relation de paternité physique est exclue. Nous sommes hors de la paternité stricte et \*pater ne peut désigner le père au sens personnel. On ne passe pas si aisément de l'une à l'autre acception. Ce sont deux représentations distinctes ; elles peuvent selon les langues se montrer irréductibles l'une à l'autre.

La stabilité de père est également perceptible en français, si nous exceptons la perte partielle de l'aspect de dignité et d'autorité. Le père et la mère pouvaient être appelés en latin individuellement *parens* (celui, celle qui a donné la vie). En ce sens, le mot n'a survécu en français qu'au pluriel : les parents. La notion de paternité apparaît pareillement dans les termes suivants : *pitâmaḥa*, *prapitâmaḥa*, *pitara*, *putra*, *pautra*.

Considérons tout d'abord *pitâmaḥa* traduit dans trois cas sur six par grand-père(s) – E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi –, dans deux cas sur six par aïeuls (G. Deleury, Srî Aurobindo) et en dernier lieu par ancêtres (A. Porte). En vertu du sémantisme du sanskrit, la traduction la plus adéquate revêt la forme de « grand-père(s) », création française qui se caractérise par l'emploi de mots comme préfixes. Cette création concerne les parentés plus lointaines dans l'ordre des générations (puis les parentés par alliance), les rapports de parenté déterminés par un second mariage du père ou de la mère. Ainsi dans grand-père et grand-mère, reconnaissons-nous un ancien nom féminin et non une forme élidée de « grande ». Les latins *avus* (grand-père) et *avia* (grand-mère) ont disparu cependant que les dérivés diminutifs sans doute familiers *aviolus*, *aviola* ont donné en français aïeul et aïeule, que nous retrouvons sous la plume de G. Deleury et Srî Aurobindo. Ces dérivés familiers se rencontrent en espagnol après n'avoir subi pour toute modification qu'une simple mutation phonétique et orthographique (passage du -v- à -b-) : *abuelos*. Nonobstant, le changement de catégorie de nombre entraîne pour ces deux unités lexicales un changement sémantique : au pluriel, les aïeux désignent les ancêtres, donc des personnes qui sont à l'origine d'une famille, dont on descend. De cette façon, la traduction proposée par A. Porte soulève un problème d'identification : il ne s'agit pas d'une désignation portant sur les ascendants immédiats, mais sur des prédécesseurs plus lointains, comme le suppose le latin *antecessor*. En dépit du caractère précieux de aïeuls, G. Deleury et Srî Aurobindo se réfèrent à la réalité contenue dans le texte de départ. Néanmoins, il ne faut pas occulter que dans certaines langues, le sens

de pitâmaḥa offre une variante notable ; ce n'est plus grand-père, mais oncle et spécialement oncle maternel qui se cache derrière cet item.

S'agissant de prapitâmaḥa, nous sommes en présence de l'arrière-grand-père, dans son acception générale. Toutefois, étant donné le contexte dans lequel ce terme s'inscrit, la personne décrite joue certes le rôle d'arrière-grand-père, mais aussi plus généralement celui d'ancêtre. En effet, prapitâmaḥa qualifie dans la lecture XI, shloka 39 Prajâpati, le Procréateur de sorte que les équivalences offertes par les énonciateurs francophones coïncident avec le mythe de Prajâpati. Il est à remarquer néanmoins que les traducteurs appréhendent différemment le critère temporel. Ainsi Prajâpati est considéré comme un parent proche dans la lignée, correspondant à l'Aïeul (A.-M. Esnoul, O. Lacombe), à l'Aïeul des Créatures (S. Lévi) ou au contraire est envisagé sous l'angle de la création du cosmos, devenant alors l'Ancien (E. Sénart), le Grand ancêtre (G. Deleury, A. Porte, Srî Aurobindo) strictement identique au « gran antepasado » de J. Barrio Gutiérrez. Ancêtre ou antepasado se trouve à nouveau associé à pitḥ, dans pitara (pluriel de pitḥ). Comment ce pluriel est-il traduit ? Dans un premier cas, pitara équivaut à ancêtres (E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, A. Porte), justifiant la création d'une cellule familiale autour d'un individu mâle fondateur. Identiquement, la variante fournie par S. Lévi, les pères témoignent d'une grande cohérence avec la précédente traduction de pitḥ : S. Lévi recourt au pluriel et renvoie à la notion de fondateur d'une lignée. Finalement, les précédents traducteurs s'en tiennent à la dénotation de pitara ; seul G. Deleury s'attache davantage au contexte, employant [les] mânes, emprunté au latin Manes « âme des morts », sens dont pitḥ est pourvu. Cet usage se justifie dans la mesure où il est question des âmes des morts pour le salut desquelles des libations, des rites doivent être effectués par leurs descendants afin qu'elles échappent à la déchéance et à l'errance éternelle. J. Mascaró procède à la même analyse, ne recourant toutefois pas au terme espagnol correspondant à « mânes », mais en écrivant los espíritus de sus muertos.

Inclus dans le même champ sémantique et lexical, putra et pauṭra accentuent la prépondérance de la paternité dans la société hindoue. Putra, traduit unanimement par fils (fr.), hijos (esp.), a connu une très grande stabilité en sanskrit de même que le latin filius, dont le français est issu. Le français « enfant », hyperonyme de fils et de fille (lat. filia) remonte au latin infans, qui désigne le tout jeune enfant, le bébé qui ne sait pas encore parler

(le préfixe négatif in- s'applique au verbe fari « parler »). Cependant nous rencontrons, avec le nom de fils un problème imprévu en français. Pour une relation de parenté aussi immédiate, les langues indo-européennes présentent une assez grande diversité de dénominations. La plus connue est \*sûnu (sanskrit sûnu, avestique hunu, gotique **SUNUS**). La forme \*sûnu semble dériver de \*su (enfanter) ; ce serait donc le fils en tant que rejeton. Le latin filius appartient à une famille latine étymologiquement représentée par felo, fecundus qui impliquent l'acte de « nourrir ». Filius, adjectif substantivé découle d'une liaison (hypothétique) comme \*sunus filius ; le terme véritable a été éliminé de cette expression analytique, le plus expressif ayant seul survécu. Cette instabilité de « fils » contraste avec la constance du nom du neveu (nepos) ; le descendant important – dans un certain type de parenté – est le neveu plus que le fils, car c'est toujours de l'oncle au neveu que se transmet l'héritage ou le pouvoir. Le descendant est simplement – pour son père – le rejeton (ce qu'exprime \*sunus). De plus nous savons que les frères du père sont considérés comme des pères ; les fils des frères sont entre eux frères et non cousins.

Conformément à la traduction de putra, les énonciateurs romanophones désignent pautra par les petits-fils (fr.) ou nietos (esp.) s'agissant d'un autre maillon familial.

### 2.2.2. la mère :

En examinant mâtṛ, la mère (dans les six traductions françaises) ou madre (esp.), nous observons la même distribution des formes : sanskrit mâtṛ, vieux-haut-allemand muotar. Comme dans pater, le suffixe –ter de mater n'est ni le morphème des noms d'agent, ni celui des comparatifs. Nous constatons seulement que de pater et mâter, il est devenu indice de classe lexicale, celle des noms de parenté. En indo-européen, il a été généralisé dans d'autres termes de cette classe. Le primat paternel se trouve corroboré par de menus indices de caractère linguistique. Un de ces faits est la création de patria (latin, patrie) sur pater. L'adjectif dérivé de pater est patrius sans qu'il y ait de corrélatif pour la mère sous la forme de \*matrius. Ceci s'explique par le statut de la mère et la filiation matrilineaire. La mère n'a pas de situation légale ; le droit (romain par exemple) ne connaît pas d'institution qui mettrait père et mère en situation égale. L'adjectif dérivé de mater est maternus. Maternus indique la relation d'appartenance physique : c'est littéralement d'après le suffixe « de la même matière que la mère ». Le masculin paternus a été créé pour différencier du pater légal le pater personnel. La société indo-européenne est certainement de type patriarcal ; mais divers indices accusent une superposition de systèmes, et notamment la survivance d'une parenté à

prédominance de l'oncle maternel : *mâtula* est traduit par oncle (cinq cas sur six) ou par oncle maternel, dénomination complète et profondément fidèle au terme source (E. Sénart). Au plan de la nomenclature, il ne faut pas omettre de distinguer deux types de séries de désignations : l'une classificatoire, l'autre descriptive. Ce type d'organisation sociale transparait dans la formation de « pays » et « patrie ». Pays est une unité lexicale plus ancienne que patrie, remontant directement par la voie populaire à un dérivé (*pagensis*) du latin *pagus* qui signifiait « bourg », « village ». Il se disait aussi d'une petite région rurale. Un autre dérivé de *pagus*, *paganus* (« villageois ») a donné païen, parce que les habitants des campagnes reculées ont été les derniers à abandonner leurs anciennes croyances. Pays, issu de l'évolution phonétique de *pagensis*, se dit dès l'ancien français, des régions les plus diverses. En revanche, patrie a fait l'objet d'un emprunt au latin *patria* (rare jusqu'en 1540, avant la floraison de l'humanisme). Contrée a pu être un moment un concurrent de pays ; dérivé du latin *contra* (contre) qui a servi à désigner le pays que l'on a devant soi, le mot apporté par les Normands est devenu l'anglais *country* (pays, patrie et campagne). Quant à province, comme son homologue latin *provincia*, il détermine la division administrative des pays conquis par les Romains. Une de ces divisions a gardé son nom : il s'agit de la Provence.

### 2.2.3. autres membres de la famille :

La désignation des autres membres de la famille tels qu'ils apparaissent dans la *Bhagavadgîtâ* prend la forme des trois items suivants : *bhrâta*, *çvaçura* et *çyâla* dont la traduction soulève des questions quant à l'interprétation opérée par les émetteurs français et espagnols. En effet, des divergences non négligeables se font jour. Ainsi *bhrâta* est traduit par frère (dans trois cas sur six : E. Sénart, A.-M. Esnoul, A. Porte), mais aussi par cousin(s) (G. Deleury, Srî Aurobindo). La première équivalence correspond au sémantisme de *bhrâta* : en effet, frère – du latin *frater*, *fratris* – désigne le frère de sang. Néanmoins, ce dernier a été spécifié en latin pour le frère consanguin, se disant alors *frater germanus* ou simplement *germanus* – comme nous le retrouvons dans la langue espagnole sous la forme de *hermano* – J. Mascaró), décrivant en quelque sorte un frère de souche. Cependant, le terme indo-européen \**bhrâter* désignait une fraternité qui n'était pas nécessairement consanguine, ce qui explique partiellement la traduction de ce lexème nominal par cousin(s). Le second volet de l'explication réside dans le rôle joué par l'oncle au sein des familles hindoues. A la lecture du shloka contenant une des occurrences de cette unité lexicale (lecture I, shloka 26), la



priorité semble devoir être donnée à une équivalence du type « frère », car il s'agit réellement d'une énumération de tous les membres de la famille, des plus proches aux plus éloignés. Nonobstant, il devient difficile par-là de justifier la traduction de *bhrātṛ* en *sobrinos* comme le propose J. Barrio Gutiérrez : pourquoi évoquer les « neveux » alors qu'il s'agit réellement d'une relation strictement fraternelle ?

A l'instar de *bhrātṛ*, *çvaçura* ne présente pas une désignation uniforme en français. Quatre traducteurs emploient le composé beau(x)-père(s) / *suegnos* (esp.), un cinquième beaux-parents (S. Lévi) tandis qu'un sixième lui attribue beau(x)-frère(s). Comment clarifier une telle diversité ? Nous reportant à la signification littérale de *çvaçura*, nous ne doutons pas que le membre de la famille désigné représente fréquemment le père de l'époux (plus rarement le père de l'épouse), mais toujours des individus mâles pris séparément ou collectivement. Il n'empêche qu'il n'est pas fait mention de la mère de l'épouse ou de l'époux dans aucune circonstance de sorte que la variante de S. Lévi se révèle superflue : *çvaçura* ne symbolise pas un couple qui serait évoqué habituellement dans les écrits sanskrits traditionnels. En effet, le père et la mère du marié sont désignés respectivement en avestique par *\*swekuros* et *\*swekrûs* (féminin). Le masculin connaît un équivalent sanskrit avec *çvaçura*. Il faut admettre qu'un masculin *\*swekuros* fait couple avec un féminin *\*swekrûs* en dépit d'une singularité morphologique qui n'a pas d'autre exemple ; l'obscurité dans la relation formelle entre ces deux termes réside dans la primauté de l'un par rapport à l'autre. *\*Swekuros* et *\*swekrûs* n'ont probablement jamais signifié autre chose que ce que qu'ils veulent dire ; ils seraient toujours appliqués strictement aux parents que la femme se crée par son entrée dans une famille. C'est le système patriarcal qui, dans la parenté par alliance, a triomphé très tôt, s'est imposé seul, a éliminé tout souvenir de la double position qu'occupaient au sein de la parenté classificatoire tous les alliés. Autant la mention de la belle-mère relève de l'anecdote, autant la traduction de *çvaçura* par beau(x)-frère(s) n'apporte pas un éclaircissement immédiat. Il paraît surprenant qu'A.-M. Esnoul et O. Lacombe traduisent ce terme par beau-frère, communément désigné par *çyâḷa*. En outre, nous ne pouvons pas attribuer cette traduction à une éventuelle confusion, car ce shloka (lecture I, shloka 26) ne contient aucune ambiguïté. L'absence d'explication est renforcée par la présence quelques shlokas plus loin de l'unité lexicale *çyâḷa*, représentant le frère de la femme, de la fiancée. Une difficulté imprévue surgit. Trois autres traducteurs emploient beau-frère : S. Lévi, Srī Aurobindo, A. Porte et A.-M. Esnoul, O. Lacombe, ces deux

derniers rendant deux termes sanskrits distincts par un seul français tandis que E. Sénart et G. Deleury usent, contre toute évidence, de « gendres » (issu du latin *gener*, *generis* de sens identique). Comment expliquer une telle association ? La prépondérance du modèle patriarcal nous amène à émettre l'hypothèse que ces deux derniers locuteurs procèdent à un changement de point de vue : de « frère de la femme », c'est-à-dire d'un statut relativement extérieur à la famille (il s'agit du clan formé par les parents de l'épouse), ce membre de la famille se transforme en époux de la fille, en « gendre » pour une raison qui nous échappe. Morphologiquement, nous notons la récurrence de l'adjectif qualificatif « beau » dans la désignation des relations de parenté plus lointaines. Beau exprime la parenté par alliance. Ce sens de beau vient de l'usage médiéval d'employer cet adjectif quand on s'adressait à une personne pour lui témoigner de l'affection ou simplement par politesse et courtoisie.

En dernier lieu, cette rubrique nous permet de présenter un générique de ce champ sémantique : *saṃbandhi*. Ce dernier ne bénéficie pas, de notre point de vue, d'une traduction efficace en vertu du sémantisme primitif de ses composants. Les six traducteurs l'ont rendu par parents. Ceci est tout à fait possible, mais « parents » sous-entend la notion de naissance alors que *saṃbandhi* représente davantage les parents que l'on acquiert par alliance. Appréhendée sous cet angle, la traduction d'A.-M. Esnoul et d'O. Lacombe tente de mettre en accord les termes source et cible en usant d'un complément de nom : parents par alliance. Il est effectivement indispensable de relier *saṃbandhi* et *bandhu* et de les associer à allié [G. Deleury dans la lecture VI, shloka 9] ou à proches (A. Porte) ; l'équivalent de *Srī Aurobindo* (ami) ne convient pas parce que cette unité lexicale appellerait en rétro-traduction *mitra*, *ṣakhi* ou *suhṛd*. En revanche, allié comporte l'idée de lien indéfectible, fidèle à la base verbale *BANDH-*. En effet, allier, du latin *alligare* « attacher, lier » signale notamment l'union de familles et de personnes par le mariage ; l'alliance, l'union puis le lien juridique (entre deux familles) représente également un pacte, une entente, un accord. De cette façon, il serait préférable d'employer identiquement en espagnol *aliados* (alliés) plutôt que *familires* (J. Mascaró), qui ne précise pas qu'il s'agit de liens obtenus par des alliances s'opposant à des liens consanguins. De plus, il s'agit de souligner le rapport de dépendance de *BANDH-*, intensifié par le préfixe *saṃ-*.

### 2.3. membres des castes :

La Bhagavadgîtâ propose une description des statuts sociaux et de la tripartition des fonctions (lecture XVIII, shloka 44). Trois fonctions fondamentales, celles de prêtre, de guerrier, d'agriculteur constituent les trois varṇa de l'Inde védique, ou les trois pistra (couleur ou métier au sens premier) de l'Iran. Examinons à présent les équivalences proposées par les traducteurs français vis-à-vis des trois fonctions principales associées à brâhmana, ksatriya et vaiçya, puis évoquons également les çudra, qui ne forment pas cependant une caste spécifique.

### 2.3.1. les brâhmana :

Il manque un sens concret à cette désignation. L'Inde ne fournit pas d'indice solide. Brahman baigne dans une signification mystique : c'est une des notions sur quoi la spéculation indienne s'est le plus tôt exercée, ce qui en a effacé le point de départ. L'analyse de la forme n'est pas mieux partagée et figure l'un des problèmes les plus controversés de l'étymologie indo-européenne. Néanmoins, on avait cru pouvoir rapprocher brahman d'un groupe de termes rituels indo-iraniens formé par le védique barhis (jonchée de sacrifice), les avestiques barazio (coussin) ou barasman (faisceau de branchages que le prêtre tient en main lors du sacrifice). Cependant, ces hypothèses ne reposaient que sur des erreurs d'interprétation. L'explication convenable réside dans un lien avec le vieux-perse brazman dans lequel brahm- signifie « forme, apparence (convenable) » et s'applique soit à l'habit, soit au maintien et à la conduite. Brazman (vieux-perse) se réfère au culte et doit indiquer la « forme appropriée », le « rite » que ce culte exige. A la lueur de cette étymologie, nous notons la présence de la notion commune de « forme cérémonielle » dans la conduite de l'offrant, et dans les opérations du sacrifice. Mal informés de la religion perse achéménide, nous n'avons pas de preuve que ce nom abstrait ait produit en iranien ancien un nom d'agent qui serait parallèle au védique brahman, pour désigner celui qui connaît et accomplit les pratiques rituelles, cultuelles. En conséquence quelles traductions rencontrons-nous dans les productions françaises ?

A la lecture de ces écrits français, une remarque s'impose immédiatement ; il n'est pas un texte dans lequel brâhmana n'ait fait l'objet d'un emprunt à la langue source ; seule la transcription phonétique se différencie en fonction des énonciateurs et des partis pris en matière de translittération. Deux types d'équivalences se dessinent : quatre traducteurs retranscrivent brâhmana en respectant la longueur de la première voyelle, la notant grâce à

l'accent circonflexe brâhmanes (E. Sénart, G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe), E. Sénart écrivant une majuscule en début de mot afin de souligner la solennité de la fonction de « prêtre ». Les trois autres transcrivent brâhmana en brahmanes (A. Porte, S. Lévi, Srî Aurobindo) sans tenir compte des phonèmes de la langue de départ. Il est à souligner cependant que S. Lévi insère un appel de note de fin d'ouvrage, dans lequel il fournit une définition plus détaillée de cette fonction d'officiant. En analysant les travaux des Espagnols, nous constatons que J. Barrio Gutiérrez traduit les désignations des membres des castes à l'exception de brâhmana tandis que J. Mascaró emprunte massivement les termes sanskrits en les modifiant phonétiquement. Ainsi brâhmana devient chez le premier los Brahmanes, chez le second los brahmines.

### 2.3.2. les ksatriya :

Dérivé de kṣatṛa (le pouvoir) ce terme s'applique au métier des armes à tel point qu'il fait l'objet d'une traduction en guerrier sous la plume de G. Deleury, qui n'emprunte pas la formule sanskrite à la différence des émetteurs considérés par ailleurs. Dans son traitement, ksatriya connaît à nouveau des emprunts massifs et une transcription phonétique, en raison de son absence à la fois de la société occidentale et de la langue française. Ainsi lisons-nous Kshatriyas (E. Sénart, S. Lévi, J. Mascaró), affublé d'une majuscule de début de mot – c'est une fonction qui est désignée – et de manière plus surprenante d'une marque de pluriel : cette unité lexicale fait l'objet d'une francisation certes minime, mais perceptible dans la mesure où elle intègre le lexique français en portant une marque plurielle : un –s final. Nous retrouvons cette marque chez Srî Aurobindo : kshatriyas. En revanche, elle est absente des travaux d'A.-M. Esnoul, O. Lacombe et d'A. Porte (qui use, quant à lui, de la majuscule). Il est à souligner que la sifflante cérébrale rétroflex *ṣ*, inconnue en langue française est transformée par les cinq emprunteurs du terme en un digramme de forme **sh**, qui pallie partiellement cette absence en offrant un équivalent acceptable. Seul J. Barrio Gutiérrez définit l'item sanskrit en vertu du rôle qu'il joue dans la société hindoue : guerreros.

### 2.3.3. les vaiçya :

Littéralement « homme du viç », c'est-à-dire « homme du peuple », le vaiçya connaît une appartenance à la tribu exclusive du point de vue indien. L'iranien y voit deux personnes (unies par un composé dvandva : vâstryô et fsuyant) où l'un s'occupe des pâturages, l'autre a charge du bétail. Comme l'un et l'autre font partie d'une classe unique, un terme unitaire

servira à les désigner : *vâstryô fsuyant* constitue une dénomination fonctionnelle et explicite. Dans ce cas de figure également, la notion sanskrite est empruntée, mais expérimente des transcriptions phonétiques pour le moins diverses. Néanmoins, nous pouvons rapprocher les équivalences produites par G. Deleury et Srî Aurobindo : *vaishyas* porte la marque du pluriel selon un mécanisme morphologique analogue à celui soulevé précédemment. Cette marque de nombre apparaît également dans *Vaiçyas* (E. Sénart) qui transcrit la sifflante *ṣ* selon la convention de 1946, transcription reprise par A.-M. Esnoul et O. Lacombe (*vaiçya*, sans marque de pluriel) tandis que la majuscule est employée par A. Porte (*Vaishya*), par S. Lévi, qui transforme en outre le *i* en une diphtongue (*Vaiśhas*). Plus simplement, J. Mascaró écrit *los vaisyas* alors que J. Barrio Gutiérrez se lance dans une traduction analytique de cette fonction sous la forme de deux lexèmes nominaux coordonnés : *los comerciantes y artesanos*.

#### 2.3.4. les çûdra :

N'ayant pas connaissance du sens étymologique du vocable, la plupart des énonciateurs recourt une nouvelle fois à un emprunt. Seul G. Deleury s'en tient à la démarche qu'il a adoptée auparavant en recherchant une équivalence au terme de départ. Ainsi *çûdra* se trouve associé à serviteur, conformément au sémantisme initial. Autant un consensus semblait s'être établi entre les diverses transcriptions de *brâhmaṇa*, autant cette unité disparaît rapidement pour les *çûdra*, orthographiés de la façon suivante :

- Çûdras auquel E. Sénart assigne une majuscule, souligne la longueur de la voyelle **u** et marque le pluriel ;
- shûdras (Srî Aurobindo, S. Lévi, qui l'accompagne d'une note explicative et qu'il mentionne avec une majuscule de début de mot), la longueur vocalique est maintenue ;
- çûdra constitue sous la plume d'A.-M. Esnoul et O. Lacombe un strict emprunt à la langue sanskrite par l'absence de pluriel et le respect des phonèmes ;
- Shuḍra (majuscule, absence de marque de pluriel ou de longueur vocalique) représente une nouvelle variante chez A. Porte ;
- avec *sudras*, J. Mascaró tend à la simplification.

En dépit de ces divergences peu conséquentes, il n'en demeure pas moins que la traduction dans notre culture de concepts relatifs aux statuts sociaux de l'Inde soulève de nombreuses interrogations en raison de leur étrangeté. A ne considérer que les traducteurs espagnols, nous pourrions dessiner deux tendances : sourcier, J. Mascaró maintient les termes dans la langue de départ, tout en leur apportant les modifications phoniques nécessaires afin d'être compréhensibles en espagnol et surtout prononçables. Cibliste, J. Barrio Gutiérrez privilégie la langue d'arrivée en traduisant complètement les dénominations appliquées aux quatre membres des castes (l'explication pouvant être longue comme dans le cas de vaiçya) ; seuls les brâhmaṇa conservent une désignation proche du vocable sanskrit source.

#### 2.4. d'autres types de relations :

##### 2.4.1. l'amitié :

Concernant ce domaine, nous avons relevé la présence de trois unités lexicales : mitra, sakhi et suhṛd. Débutons avec mitra.

Ce lexème nominal est traduit majoritairement par ami / amigo (J. Barrio Gutiérrez) ou compañero (J. Mascaró) ; Srî Aurobindo préférant quant à lui le bienfaiteur. Désignant l'un des Âditya, associé à Varuṇa, Mitra est lié au prêt, à l'échange et de ce fait à l'amitié de sorte que l'équivalence offerte par Srî Aurobindo convient parfaitement dans un contexte où la personne désignée par mitra procède à un don ou à un partage, devenant ainsi une bienfaitrice. Toutefois, la dénomination plus neutre de forme ami (fr.) / amigo (esp.) (dérivé du latin amicus) coïncide avec l'expression des liens d'amitié, pouvant à la rigueur être interprétée dans un sens politique d'« allié ». En revanche, l'espagnol compañero, issu du latin tardif companio, companionem « qui partage le pain » ne permet pas de désigner efficacement Mitra, même si cette divinité construit la relation d'amitié à partir d'un échange (il est possible de partager son pain). Dans les traductions de la Bhagavadgîtâ, ami, amigo s'appliquent à un autre vocable sanskrit : suhṛd (dans quatre cas français sur six et dans les deux travaux espagnols). Ceci est d'autant plus justifié que nous sommes plongés dans le champ de l'affectivité avec suhṛd, composé de su- et de hṛd, qui désigne le cœur.

En revanche, les traductions d'A. Porte et de Srî Aurobindo appellent des commentaires. A. Porte se sert d'« allié », dérivé du latin alligare, lexème verbal représentant l'action d'attacher, de lier. Allier, de même sens en français que son étymon latin, se dirige

davantage vers la désignation de l'union de familles et de personnes par le mariage, de sorte qu'il se révèle plus approprié pour décrire des relations moins empreintes d'affect et plus sociales (voire juridiques). Semblablement, il est difficile de considérer le camarade de Srî Aurobindo comme une variante acceptable de *suhṛd*. En effet, camarade, emprunté à l'espagnol *camarada* «chambrée» a été formé sur *camara* (chambre) avant d'être employé au XVI<sup>ème</sup> siècle au féminin au sens de «chambrée de soldats», mais aussi comme substantif masculin et féminin au sens de «qui partage le sort d'une autre personne». De plus, son usage au cours des XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles comme traduction du russe *tovaritch* lui confère une connotation par trop politique. Néanmoins, il ne faut pas passer sous silence le fait que dans la traduction de Srî Aurobindo, il est difficile de se repérer parmi les lexèmes traduits, car l'ordre syntaxique (ou de présentation) du sanskrit n'est pas respecté.

Nous remarquons que les termes relevant du champ sémantique de l'amitié font l'objet d'un traitement relativement identique dans les traductions françaises ; le mot *ami* revenant fréquemment. A cette occasion, nous enregistrons que le lexique français, en raison de son caractère polysémique n'offre pas suffisamment de lexèmes différents pouvant témoigner des nuances contenues dans les nombreux items sanskrits : l'affect présent dans *suhṛd*, dont nous avons démontré la motivation, tend à disparaître en français au profit de locutions certainement plus abstraites, plus intellectuelles et moins sensibles. Même en ayant recours à des vocables plus motivés et inscrits dans la réalité concrète, les traductions françaises restent en deçà des désignations sanskrits, comme l'illustre la recherche d'homologues pour *śakhi*. Cinq traducteurs français s'accordent pour mettre en parallèle *śakhi* et *compagnon* (fr.)/*compañero* (esp.). Seul Srî Aurobindo lui fait correspondre *ami* alors que J. Barrio Gutiérrez, qui écrit *hombres bondadosos*. Du latin tardif, *companiono*, *companionem*, *compagnon* renvoie littéralement à «celui qui mange son pain avec quelqu'un». Le cas sujet *copaim* de l'ancien français a survécu jusqu'au XVI<sup>ème</sup> siècle, et survit aujourd'hui dans le français moderne familier *copain* (datant du début du XIX<sup>ème</sup> siècle). *Śakhi* est certes à l'origine du latin *socius*, dont le sémantisme s'accorde de manière relativement satisfaisante avec *compagnon* ; car le mot sanskrit sous-entend que la personne ainsi désignée s'inscrit dans un cortège et partage de ce fait une certaine vie quotidienne qui comporte des temps de repas. En formant le couple *śakhi / compagnon* ou *compañero*, les énonciateurs tentent, avec un succès mérité, de transcrire une image. Nous ne pouvons pas en dire autant de

l'équivalence proposée par J. Barrio Gutiérrez qui est pour le moins analytique : *hombres bondadosos* n'est pas absolument nécessaire. Comment déceler le sème de bonté dans *ṣākhi*, construit sur *ṣācate*, qui signifie suivre, accompagner ?

#### 2.4.2. l'inimitié :

Deux termes se rattachent à cette notion : *ari* et *çātru*, tous deux traduits sans ambiguïté par ennemi (six cas sur six) ou *enemigo* (esp.). Analysons le français ennemi. Ce vocable est une adaptation du latin *inimicus* « ennemi particulier », par opposition à *hostis* « ennemi public ». Attardons-nous sur cette distinction et sur *hostis* (ennemi, *gats* en gotique) qui entretient des rapports à la fois avec « hôte » et « ennemi ». Il est communément admis que l'un et l'autre dérivent du sens de l'« étranger » encore attesté en latin et dont découlent deux interprétations : l'une désignant un étranger favorable, l'hôte et l'autre déterminant un étranger hostile, l'ennemi. Il est cependant frappant qu'en latin aucun mot en rapport avec *hostis*, sauf *hostis* lui-même, ne contient la notion d'hostilité. Noms primaires ou dérivés, verbes ou adjectifs, éléments anciens de la langue religieuse ou de la langue rurale, tous attestent ou confirment que le sens premier est *aequare* (comprendre, égaliser). Un *hostis* n'est pas un étranger en général (rappelons que *are*, interjection a pour sens « toi, l'étranger ! ») : il est l'étranger, en tant qu'on lui reconnaît des droits égaux à ceux des citoyens romains. Cette reconnaissance des droits implique une certaine égalité, une réciprocité. Partant de là, *hostis* signifie « celui qui est en relation de compensation » ; ce qui est bien le fondement de l'intention d'hospitalité. En témoigne *hospitalité* qui se rapporte à un fait social bien établi ; la notion d'hôte. La base latine est un ancien composé ; l'analyse des deux éléments éclaire deux représentations distinctes qui se rejoignent : *hospes* représente \**hosti-pet-s*. Le second membre est en alternance avec *pot* (*pet* versus *pot*) qui signifie maître, *hospes* signifiait en propre « le maître de l'hôte », désignation singulière de type \**potis* (que nous rapprochons du sanskrit *paṭi*, maître, époux, du grec *possis*, époux en composition dans *despotês*). En sanskrit, *paṭi* possède deux sens : le maître et l'époux différenciés dans le même thème \**potis* par deux flexions différentes selon une distinction qui relève de l'évolution du sanskrit. Le grec *despotês* (sanskrit *ḍam paṭi*) fait partie d'une série de composés anciens qui avaient pour premier élément le nom d'une unité sociale :

- *ḍam paṭi* : maître de maison / *viç paṭi*, maître du clan / *jâs paṭi*, maître de la descendance.



Le premier sens de \*potis est bien défini et a une valeur forte de « maître » d'où « époux » dans la conjugalité ou « chef » d'une certaine unité sociale (maison, clan, tribu). Le sens de « soi-même » est également bien attesté.

Ari, traduit par ennemi représente un synonyme de çātru. Néanmoins, il ne faut pas occulter des divergences sémantiques entre les deux vocables : en effet, çātru (construit à partir des deux bases verbales CAT- et RU-) comporte un sème de séparation non négligeable : il s'agit de trancher, de briser des liens. Or le terme pour lesquels les énonciateurs francophones ont opté présente le désavantage majeur d'être par bien des aspects trop neutre : ennemi ne rend pas compte de la notion de séparation définitive et radicale, tout comme enemigo (esp.). Était-il envisageable de traduire çātru par adversaire, rival ou antagoniste ? L'adversaire (de forme populaire aversier, de forme savante aversaire), dérive du latin adversarius « qui se tient en face, opposé », et ne constitue pas un équivalent réellement satisfaisant, car insistant outrageusement sur le caractère spatial (çātru ne renferme pas de sème de localisation spatiale). Quant à antagoniste, emprunté au grec antagonistês (de même sens qu'adversaire), il dérive de agon « combat ». D'abord attesté dans le lexique médical [on parle de muscles antagonistes], il a revêtu son sens d'« adversaire » au XVII<sup>ème</sup> siècle avant d'être employé à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle dans le vocabulaire politique et économique. Nous pouvons conclure sur ce type de relations, qu'il n'existe pas de termes français suffisamment motivés, capables de fournir un élément congruent à ari et çātru.

### 2.4.3. la dyade maître/disciple :

#### 2.4.3.1. le maître :

Le monde occidental se réfère le plus souvent à la dénomination guru afin de définir l'entité spirituelle chargée de la formation intellectuelle des jeunes Hindous. Or ce n'est pas ce lexème nominal, qui apparaît dans la Bhagavadgîtâ, mais âcārya, paṇḍita ou encore çrestha, qualificatif de paṇḍita dans ce contexte.

La première de ces unités lexicales ne pose pas de problème de traduction ; l'équivalence la plus répandue lui correspondant étant maître. Maître ou maestro (esp.) du latin magister a supplanté (au sens de chef, directeur, celui qui enseigne) dominus. D'abord attesté en apposition ou comme adjectif au sens de « principal », maître est usuel dès l'ancien français dans la signification de « celui qui exerce une autorité sur » et de « personne qualifiée pour diriger, surveiller et tout spécialement enseigner ». Il est à remarquer que ce mot a

éliminé le latin *dominus* formé sur le modèle du sanskrit *ḍam paṭi* et du grec *despostès* : nous retrouvons le même radical, constituant un terme équivalent, mais par un procédé différent, c'est *dominus*, dérivé secondaire qui entre dans une série de désignations de « chefs », comme *tribunus* « chef de la tribu ». Ce procédé qui consiste à suffixer par \**NOS* des noms d'une unité sociale a fourni en latin et en germanique les dénominations des chefs de groupements politiques ou militaires. Le maître est ainsi désigné par l'unité sociale qu'il représente. « Maître » convient dans le sens d'âcârya, dans la mesure où il désigne une personne qui enseigne son savoir à autrui. Néanmoins, la notion de déplacement spatial, d'accompagnement sur une voie spirituelle fait défaut ; le dynamisme sanskrit disparaît dans la forme française.

Etablissant une relation entre *paṇḍita* et *prajña* (intelligence, connaissance, sagesse et jugement), les énonciateurs francophones fournissent différentes variantes à cette autre désignation de l'autorité intellectuelle dispensatrice de savoir. Néanmoins, quatre d'entre eux lui font coïncider sage (E. Sénart, S. Lévi et A. Porte) / *sabio* (J. Mascaró) tandis que G. Deleury emploie érudit, A.-M. Esnoul et O. Lacombe [gens] docte(s), Srî Aurobindo et J. Barrio Gutiérrez respectivement homme éclairé et hombre iluminado. La traduction la plus fidèle au sémantisme de la base sanskrite repose sans conteste sur l'adjectif qualificatif ou l'adjectif substantivé sage (fr.) / *sabio* (esp.) que l'on écrivait au XI<sup>ème</sup> siècle *savie* ou encore *saive*. Du latin vulgaire \**sabius* [\**sabidus*, altération du latin classique impérial *sapidus* « qui a du goût, de la saveur », de *sapere* (savoir)] cet item a été employé dès l'Ancien français comme adjectif et comme substantif au sens de « instruit, savant », de « sage, expérimenté » et de « modeste, vertueux » pour désigner ceux qui sont qualifiés (les Grecs Anciens) par leur connaissance de la philosophie, de la science. Le sens de « qui est maître de ses passions » se développe à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle, au XVII<sup>ème</sup> siècle, de « qui n'est pas turbulent » en parlant d'un enfant. La notion philosophique de sagesse traduit efficacement *paṇḍita*, car par la connaissance, le sujet acquiert une égalité d'âme, une équanimité que érudit ne dénote pas. En effet érudit emprunté au latin *eruditus* a pour sens premier instruit, savant. L'érudition (latin, *eruditio*) illustre littéralement l'action d'enseigner, la connaissance, la science, pour recouvrir en français les sens de instruction, savoir et plus tardivement de « savoir approfondi » tel qu'il était appréhendé au XVII<sup>ème</sup> siècle. Il n'en demeure pas moins que « érudit » sous-entend un processus arrivé à son terme

à la suite d'une action similaire à celle d'érudire (dégrossir). Synonyme de savant, docte, instruit, lettré, ce vocable dénote simplement l'aspect de la formation intellectuelle et ne connote pas une quelconque sagesse. Un érudit, bien davantage qu'un sage, symbolise principalement un mandarin, un lettré, un savant. Nous rencontrons à nouveau l'idée d'instruction dans l'adjectif qualificatif docte, emprunté au latin *doctus*, participe passé de *docere* (« instruire ») qui a éliminé l'ancien français *duit* (habile, expérimenté), usuel jusqu'au XVI<sup>ème</sup> siècle, participe passé du verbe *duire* (« instruire »), également issu de *docere*. Par cette qualification est définie une personne qui possède des connaissances étendues, principalement en matière littéraire et historique. Docte et érudit s'orientent, tous deux, majoritairement vers le savoir, la culture, les connaissances que l'on acquiert. Se pose alors le problème de savoir si un *paṇḍita* hindou tient son savoir uniquement des livres (il s'agit alors d'un érudit) ou si une part de ses connaissances relève d'une autre instance (entre l'intelligence supérieure et le bon sens, il s'agit d'un sage). De cette façon, le groupe nominal expansé choisi par Srī Aurobindo « homme éclairé » renvoie au concept des Siècles des Lumières et à la philosophie développée par Descartes et les Encyclopédistes. Ce choix lexical – tant en français qu'en espagnol – relève de l'interprétation, car le sémantisme de *paṇḍita* ne renvoie absolument pas à une sorte de révélation. Cela confine au contresens, car le lecteur est induit en erreur ; la connotation qui se cache derrière *iluminado* dévalorise précisément le rôle tenu par le *paṇḍita*, maître spirituel qualifié en fonction de ses connaissances et de la sagesse qu'elles lui confèrent. Le participe II *iluminado*, employé comme adjectif qualificatif dérive du latin *illuminare* et provient littéralement de *lumen*, qui a en latin classique les sens de « éclairer, orner, mettre en lumière, rendre illustre » et en latin chrétien le sens de « éclairer l'âme par la grâce, par la Révélation ». D'abord perçu au sens de « rendre la vue aux aveugles » et de « éclairer de la lumière de la vérité », puis à partir du XIV<sup>ème</sup> siècle au sens courant de « éclairer, répandre de la lumière », le participe II s'emploie également en français depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle au sens de « esprit mystique ou fanatisé, possédé ». L'aspect péjoratif de ces équivalences n'échappe pas à l'examen : est avant tout désigné un esprit chimérique qui ne doute pas de ses inspirations.

Quoi qu'il en soit, est profondément ancrée dans ces items la notion de supériorité, que nous décelons dans la reprise anaphorique de *paṇḍita*, *çrestha*, traduit par « chef avisé » (E. Sénart), « [le] meilleur » (Srī Aurobindo, A. Porte, G. Deleury), désignation la plus neutre. L'élite, décrite par A.-M. Esnoul et O. Lacombe, et l'homme en vue de S. Lévi s'éloignent

du concept de base qui désigne l'excellence de la conduite, du comportement et non la reconnaissance en tant que personnalité sociale.

#### 2.4.3.2. l'élève :

Un seul terme désigne le second membre de la dyade maître/élève : *çisya*. Littéralement, cette unité lexicale désigne l'élève placé dans une situation d'infériorité intellectuelle par rapport à son maître. Cette infériorité pourrait être rendue par le français disciple, et l'espagnol *discípulo*, empruntés au latin *discipulus* « élève » (spécialisé en latin chrétien au sens de « disciple du Christ, apôtre »). Ce lexème latin renvoie certes à un étymon ayant formé des lexèmes nominaux comme discipline (*disciplina*, attestée en latin classique au sens d'action d'apprendre, de matière d'enseignement et d'éducation), mais il a également été employé dès l'ancien français au sens du latin chrétien et au sens général de « personne qui suit les préceptes de quelqu'un » perdant un peu de sa neutralité au profit d'une connotation religieuse, judéo-chrétienne, difficilement applicable au mode de pensée hindou, qui ne constitue pas une religion, mais bien une orthopraxie. Néanmoins, rien n'empêche de considérer « disciple » en fonction de sa signification en latin classique de « personne qui reçoit ou a reçu l'enseignement d'un maître ». L'idée d'infériorité intellectuelle, même passagère, coïncide avec le sémantisme premier de *çisya*, dans la mesure où la *çâsti* représente la discipline sous un angle punitif, la discipline réglant par exemple la vie monastique sous la forme de préceptes, d'obligations et d'interdictions à respecter.

L'acte d'étudier s'inscrit concrètement en sanskrit dans une démarche de recherche spirituelle et intellectuelle. Considérons à présent la vie psychique de la monade humaine.

### 3. un être ayant une vie psychique :

#### 3.1. l'âtman :

Nous avons déjà soulevé précédemment la complexité de cette notion ; il est temps à présent de lui rendre la place centrale qu'elle occupe dans le cadre d'une définition de l'intellect hindou. Ce terme apparaît à de nombreuses reprises dans la *Bhagavadgîtâ* ; cependant, nous n'avons conservé que deux de ses occurrences : lecture II, shloka 45 et lecture VI, shloka 5. Quelles sont les propositions de traductions des différents interprètes face à un concept aussi étranger à notre mode de pensée et à notre culture ?

	Lecture II, shloka 45	Lecture VI, shloka 5
E. Sénart	maître de toi	soi-même
G. Deleury	toi-même	[son] moi
A.-M. Esnoul, O. Lacombe	toi-même	soi-même
S. Lévi	Ātman + note	[le] Soi
A. Porte	[ton] être	[en] soi
Srī Aurobindo	le Moi	le moi
J. Barrio Gutiérrez	el yo	el Yo
J. Mascaró	tu alma	[tu] propria alma + note

Ātman désigne à la fois le soi et le tout, ne correspondant en rien avec l'âme (jiva), le principe vital qui se transforme, transmigre de corps en corps ; l'ātman symbolise la présence dans l'être de la permanence de l'univers. Il est éternel et impérissable.

Ainsi les traductions proposées s'adaptent bien au sémantisme de base de l'ātman : nous notons ce faisant la prépondérance de Soi ou soi, de moi / yo, de toi. Soi, moi, toi correspondent à ce concept, car ils renvoient à l'individu dans sa globalité. Seule la première équivalence envisagée par A. Porte – l'être – peut se discuter en raison d'autres utilisations de ce terme français : l'être renvoie davantage à bhūta, naṛa. De même, ne sommes-nous pas enclins à accepter la traduction de J. Mascaró (alma) pour les raisons évoquées ci-dessus.

Au concept décrit par l'ātman, nous ajoutons l'ahaṃkāra dont nous relevons deux traductions identiques : l'ego (G. Deleury, Srī Aurobindo). L'ego (masculin singulier, je en latin venu en français par l'allemand, synonyme de moi ou de je) désigne en philosophie le « sujet, l'unité transcendente du moi » depuis I. Kant. Cette équivalence ne répond qu'en partie à ce qui est défini par ahaṃkāra dans la mesure où elle ne tient compte que de la première partie constituante du terme sanskrit : ahaṃ (pronom personnel de première personne). Néanmoins, nous ne sommes pas loin du sens de « conscience de soi » par le sujet. De cette façon, nous demeurons dans le même champ notionnel. Trois traductions, certes différentes mais parfaitement correctes et rendant au plus près la notion contenue dans ahaṃkāra, sont à lire en Conscience de soi (S. Lévi) et sens du moi (A. Porte) / sentido de l yo (J. Mascaró), car toutes trois tiennent compte de l'individualité, de l'unité du sujet : soi et moi ne représentent que des différences secondaires de focalisation. Néanmoins, il

semble nécessaire de privilégier la traduction par *Moi*, qui renvoie directement au pronom personnel de première personne : *je*. Existe-t-il une différence sémantique tangible entre conscience et *sens / sentido* ? Conscience (latin *conscientia* « connaissance ») a revêtu dès l'ancien français le sens de conscience morale, de connaissance intérieure du bien et du mal et celui de « pensées intimes ». Les deux grandes valeurs de ce mot en français moderne « connaissance de soi » [et « connaissance morale »] sont déjà en germe au XII<sup>ème</sup> siècle, même si la notion de soi reste encore hésitante. *Ahaṃkāra*, littéralement « ce que fait le je » devient la connaissance que le *je* (ou le *moi*) a de quelque chose par le biais d'un léger glissement sémantique. Dans les trois variantes proposées jusqu'à présent, l'aspect fonctionnel (concret contenu dans la base verbale  $\text{K}\underline{\text{R}}$ -) est perdu. Il en est malheureusement de même avec [le] « sens (du Moi) ». *Sens* – et cette explication trouve son application également avec l'espagnol *sentido* – du latin *sensum* « perception, sensation, manière de sentir, de penser, idée » dérive du supin « *sensum* » de « *sentire* » [percevoir par les sens, par l'intelligence] et a conservé en français les différents sens latins, dont le plus important est la « faculté de jugement, le bon sens ». Considérant le *sens* ou la conscience, nous demeurons dans le domaine métaphysique, alors que la base sanskrite comporte un sème initial très concret, supporté par  $\text{K}\underline{\text{R}}$ -. Ce trait sémantique agentif est pris en compte par deux traducteurs œuvrant ensemble : A.-M. Esnoul et O. Lacombe associent intelligemment ces deux sèmes essentiels en « fonction personnalisante ». *Fonction* (latin, *functio* « accomplissement ») reprend efficacement le sémantisme de  $\text{K}\underline{\text{R}}$ - tandis que *personnalisant*[e], adjectif verbal du verbe *personnaliser* renvoie à la personne, à la personnalité profonde. La dernière proposition émane d'E. Sénart, qui associe *aḥamkāra* et individualité. Dans ce contexte, E. Sénart se réfère à l'individualité d'un être pensant, donc au *Moi*, en vertu de l'étymologie de l'adjectif *individuel*, base de formation de ce lexème nominal. En effet, *individuel* (latin *individuum*, « corps indivisible ») désigne – au sens large sociologique – tout être formant une unité distincte dans une classification. Il semblerait que la priorité soit à donner non pas au sens large de ce vocable, mais à un sens plus étroit permettant de désigner un « corps organisé vivant d'une existence propre et qui ne saurait être divisé sans être détruit ». Nous nous rapprochons sensiblement du lexique psychologique qui représente l'être humain en tant qu'unité et identité extérieures, biologiques ; en tant qu'être particulier différent de tous les autres (synonyme d'individualité). Cette équivalence donne la prévalence au second membre de la composition, à savoir *aḥam*. Parmi ces nombreuses variantes, une seule récolte notre

approbation sans réserve : la « fonction personnifiante » d'A.-M. Esnoul et d'O. Lacombe constitue un compromis satisfaisant : en outre, il est à remarquer que le lexème nominal chef de groupe fonction est placé en facteur commun afin de désigner également *buddhi* (f~ intellectuelle) et *manas* (f~ mentale).

### 3.2. la buddhi :

*Buddhi* apparaît à de nombreuses reprises au cours de la Bhagavadgîtâ, mais rarement en emploi isolé, entrant plutôt dans des compositions (dont le second membre est majoritairement *yoga*). Comme la *buddhi* symbolise la faculté de jugement, de perception, priorité devra être donnée à des traductions du type « discernement », « compréhension ». Cinq traductions s'inscrivent facilement dans ce cadre s'agissant de conscience (G. Deleury, A. Porte), jugement (A.-M. Esnoul, O. Lacombe), intelligence (Srî Aurobindo), raison (S. Lévi) en marge desquelles nous rencontrons « pensées » (E. Sénart). Les cinq équivalences précitées conviennent au sémantisme de *buddhi* dans la mesure où chacune contient un sème se rapportant au champ notionnel de la connaissance, de la compréhension. Conscience réfère clairement à la connaissance tandis qu'intelligence / *inteligencia* (J. Barrio Gutiérrez) (latin *intelligens*, participe présent de *intelligere* « discerner, comprendre ») désigne la faculté de comprendre. Le sème de discernement contenu dans ce terme est également à l'œuvre dans jugement. D'abord employé au sens juridique et dans un contexte religieux (de Jugement dernier), il n'a revêtu son sens de « faculté de l'esprit permettant de comparer, de porter un jugement » qu'au XIV<sup>ème</sup> siècle. Conscience, jugement et intelligence s'inscrivent avec succès dans le champ notionnel de l'esprit. Parallèlement, nous retrouvons ce trait sémantique en raison, même si le parcours sémantique diffère quelque peu des précédents. Raison (latin *ratio* « calcul, compte, considération, raison, explication, justification (d'une action) ») marque la conformité avec une norme de vérité, d'équité, l'explication, le fondement de quelque chose au sens de « compte ». Cette faculté de compter est devenue par la suite une faculté intellectuelle de jugement, de discernement.

Les cinq traductions de *buddhi* que nous venons de passer en revue désignent avec précision une activité de l'esprit, réflexive, que ne contiennent ni pensées (E. Sénart), ni *mente* (J. Mascaró). En effet, pensée(s) est issu du latin *pensare*, « peser, apprécier », synonyme en latin tardif de « méditer ». Les sens de « réfléchir, imaginer, avoir dans l'esprit »

sont attestés dès le XII<sup>ème</sup> siècle. La base de départ pour laquelle E. Sénart a opté conviendrait également à *buddhi* dans le sens d'une activité de pesée, donc d'appréciation ; mais il semble que le sens moderne du terme enjoigne le lecteur à l'envisager sous le mode d'une activité plus méditative que réflexive, voire prospective (alors que le sanskrit *buddhi* ne connote pas cet aspect-là). Nonobstant, en langage philosophique, la pensée symbolise une « activité psychique ayant pour objet la connaissance, englobant à la fois l'esprit, l'intelligence, la raison et l'entendement ». Si nous analysons précisément le sémantisme de pensée, nous constatons qu'il est conforme à celui de *buddhi* dans son acception spécialisée, philosophique. La pensée rejoint la capacité de comprendre, la capacité intellectuelle. De toutes les façons, il est important que soit fait référence à une activité nécessitant une attention, dans la mesure où la base verbale *BUDH-* le sous-entend [celui qui est éveillé est en mesure de comprendre]. En revanche, le lexème nominal choisi par J. Mascaró – *mente* – ne convient guère, car il fait davantage appel à une racine verbale de type *MAN-*, de sorte qu'il s'adapterait efficacement à la traduction de *maṇas*. De plus *mente* ne fait pas suffisamment appel aux capacités réflexives des individus.

### 3.3. le maṇas :

Le *maṇas* est subordonné à la *buddhi* (position hiérarchiquement inférieure). Il s'agit de l'intellect, de la pensée, de l'esprit qui dirige. Néanmoins, il n'est pas toujours aisé d'établir une distinction entre le *maṇas* et la *buddhi* tant les activités réflexives décrites sont proches. La base verbale *MAN-* suppose également une activité de « peser », de « croire ». Ainsi la traduction de Śrī Aurobindo en pensées n'est-elle pas à rejeter, de même que son équivalent espagnol *mi pensamientos* (J. Barrio Gutiérrez) : le substantif féminin pluriel rend compte d'un « ensemble de représentations, d'images dans la conscience ». Il faut se rappeler que le terme est employé dans la lecture I, shloka 30 pour désigner la confusion mentale qui submerge Arjuna. Parallèlement, nous notons une grande similitude de traductions par le biais de « esprit » (cinq occurrences sur six). Emprunté au latin *spiritus*, l'esprit joue le rôle d'une substance immatérielle. En français, esprit se réfère majoritairement à « conscience, principe de la vie intellectuelle, intelligence ». L'esprit incarne la réalité pensante donc le principe pensant en général (opposé à l'objet de pensée, à la matière). N'est pas désigné ici le principe de vie psychique mais le principe de la vie intellectuelle (opposée à la sensibilité) : entendement, intellect, intelligence. Nous avons



affaire à une aptitude, à une disposition intellectuelles. Derrière *maṇas*, se cache effectivement l'être pensant, caractérisé par la possession de l'élément mental ou rationnel. Quant à la traduction de J. Mascaró, elle correspond à la remarque que nous avons formulée dans la rubrique précédente : *mente* est à mettre en relation, prioritairement, avec *maṇas* en raison de leur forte parenté étymologique.

### 3.4. termes connexes :

Au sein du même domaine sémantique et notionnel, nous sommes confrontés à *ceṭas* et *krātu*.

*Ceṭas*, littéralement la conscience, l'esprit, le cœur provient du verbe *CIT-*, qui signifie à l'actif observer, percevoir, réfléchir et au moyen, penser, réfléchir, comprendre. Seules cinq traductions, parmi celles que nous examinons, respectent le sémantisme de base. Il s'agit avant tout des lexèmes nominaux esprit (E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi, A. Porte) / *espíritu* (J. Barrio Gutiérrez) et pensée (G. Deleury). A cette occasion, nous lisons des termes déjà employés dans le champ notionnel de l'observation, de la réflexion, de l'activité intellectuelle en général. Seul Srī Aurobindo se démarque en recourant au substantif être (« tout mon être ») dans le sens de « personne humaine ». Ainsi, ce dernier ne se contente pas de mentionner une partie de la personne humaine (à savoir l'intellect) mais la totalité de l'individu. Toutefois, la digression sémantique opérée par Srī Aurobindo ne prête pas autant à conséquence que celle effectuée par J. Mascaró, qui écrit à nouveau *alma*, alors que ce terme ne suppose pas dans son sémème une quelconque activité intellectuelle.

L'entendement rencontre de même une autre dénomination sanskrite avec *krātu*, dont la première acception est de cet ordre, tandis que ses autres significations désignent plutôt un projet, un sacrifice, une offrande de sorte que placé dans ce contexte, *krātu* est majoritairement interprété dans le sens de « sacrifice » ou de « rite » (E. Sénart, G. Deleury, S. Lévi et Srī Aurobindo) / [la acción] *ritual* (J. Barrio Gutiérrez) ou dans le sens d'« offrande » / *oblación* (J. Mascaró). Nous serons à nouveau confrontés à ce sens de *krātu*, lors de l'analyse des rites<sup>64</sup>. Dès à présent, nous pouvons avancer que *krātu* représente l'action dans son sens actif, et par excellence l'acte rituel. *Kṛsna* s'identifie dans la

---

<sup>64</sup> Infra E. devoir et connaissance [E.1. en sanskrit] 4. les rites

Bhagavadgîtâ au sacrifice védique et à tous les rituels qu'il exige. Nous lisons également le sème de sacrifice (proche du rite) dans la traduction d'A.-M. Esnoul et O. Lacombe : « intention sacrificielle ». A.-M. Esnoul, O. Lacombe ajoutent cependant un élément par le biais d'intention qui suppose une volition, effectivement contenue dans le sens de *krātu* : projet (tourné vers l'avenir) et sacrifice (ou rite) assemblés dans une seule tournure constituent une traduction très efficace. Que dire de la traduction d'A. Porte sous la forme d'ardeur spirituelle ? A. Porte ne se conforme pas au rituel védique par une telle expression. Lors d'une rétro-traduction, nous proposerions certainement *tejas* ou *tapas* pour ardeur, et probablement pas *krātu*. Néanmoins, A. Porte traduit une partie du concept qui se cache sous « entendement » en employant l'adjectif qualificatif épithète spirituel. Ardeur (latin *ardor*, *ardoris* « feu, embrasement ») désigne au figuré la passion, la chaleur brûlante telle qu'elle est supposée dans la base verbale *ardere* (brûler). Toutefois, nous émettons l'hypothèse, concernant cette traduction, qu'A. Porte se réfère au sens primitif de *krātu*, qui désignait une force magique, agissante, qu'il interprète en feu, embrasement. Cependant, ce groupe nominal équivalent ou présenté comme tel n'offre pas un très haut degré de congruence.

### A. 3 . EN LANGUES GERMANIQUES

#### 1. un être humain, un homme ou une femme :

##### 1.1. des êtres humains :

« Un être, vivant ou animé », telle était la définition commune à l'ensemble des termes sanskrits relevés dans la Bhagavadgîtâ et analysés dans les langues romanes. Quelles formes ces termes sources revêtent-ils dans les traductions en langues germaniques<sup>65</sup>, à savoir en allemand et en anglais ?

Voici rassemblés dans un tableau les vocables dans la langue source face à leurs équivalents cibles :

	bhûta	jana	prajâ	Prajâpati	manuṣya
<u>en allemand</u>					

<sup>65</sup> Nous renvoyons à la bibliographie pour connaître les textes étudiés en allemand et en anglais.

K. Mylius	<i>die Wesen</i>	<i>die brahmakundigen Leute</i>	<i>die Geschöpfe</i>	<i>emprunt</i>	<i>die Menschen</i>
R. Boxberger	<i>die Wesen</i>	<i>der Brahmakennende</i>	<i>die Wesen</i>	<i>emprunt</i>	id.
R. Garbe	<i>die Wesen</i>	<i>die Menschen</i>	<i>die Geschöpfe</i>	<i>emprunt</i>	id.
L. von Schroeder	<i>die Wesen</i>	pronom personnel	<i>die Wesen</i>	<i>emprunt</i>	id.
P. Schreiner	<i>die Wesen</i>	<i>die Leute</i>	<i>die Geschöpfe</i>	<i>emprunt</i>	id.
M. von Brück	<i>die Wesen</i>	pronom personnel	<i>die Geschöpfe</i>	<i>emprunt</i>	id.
<u>en anglais</u>					
F. Edgerton	every one	folk	creatures	<i>emprunt</i>	men
J.A.B. van Buitenen	creatures	the scholars	creatures	<i>emprunt</i>	id.
E. Easwaran	all beings	knowers of Brahman	people	<i>emprunt</i>	id.
W.Q. Judge	these mortals	men	creatures	<i>emprunt</i>	id.
A. de Nicolás	body of each	men	(this) people	<i>emprunt</i>	id.
M. Pati	creatures	men	(this) beings	<i>emprunt</i>	id.

Quelles remarques pouvons-nous émettre à la suite de la lecture de ce tableau? Considérant la langue allemande, nous notons la présence de quatre lexèmes nominaux employés à plusieurs reprises : *Wesen*, *Geschöpfe*, *Menschen* et *Leute*. Ces termes renvoient efficacement à trois notions contenues par les items sanskrits : le prédicat d'existence (dans les verbes *sein* et *geschehen*), l'idée de croissance (de l'ordre de *wachsen*), l'idée de création (*schöpfen*). En effet, *Wesen* provient du vieux haut allemand *wesan* (*sein*, *geschehen*) tandis que le nom *Leute*, de forme primitive *liut* réfère originellement au *Volġ* (peuple) dans le sens d'une croissance à l'œuvre dans *Wuchs* (bot. pousse) et *Nachwuchs* (bot. le rejet). En dernier lieu, *Geschöpfe* dérive directement du verbe *schaffen* et de son factitif *schöpfen* se conformant à la notion de naissance présente dans la base verbale sanskrite JAN- (praġā et jaṇa). Enfin, *manuṣya* et *Mensch* partagent le même étymon, symbole de l'entité humaine.

Parallèlement, les différences interprétatives que nous relevons dans la traduction de *jaṇa* tiennent à la présence dans le même shloka du mot *viḍāḥ*. Sont alors associés dans certaines traductions les sèmes de *connaissance* et de *monade humaine*. La moitié des énonciateurs traduit *jaṇa* isolément soit sous la forme de *Menschen* (R. Garbe) / *men* (W.Q. Judge, A. de Nicolás, M. Pati), de *Leute* (P. Schreiner) ou encore de *folk* (F. Edgerton), qui désigne avant tout le peuple, le « corps de la nation », ou l'« ensemble des personnes soumises aux mêmes lois » au détriment de la notion de naissance contenue dans *jaṇa*. Deux transmetteurs allemands (L. von Schroeder et M. von Brück) ne tiennent pas compte de l'item sanskrit lui appliquant simplement un pronom de troisième personne du pluriel (*sie*). Les équivalences restantes reposent sur le sème de la connaissance. J.A.B. van Buitenen ne spécifie pas cette connaissance : **[the] scholars** décrit très globalement des savants, des hommes d'étude. A l'inverse K. Mylius, R. Boxberger et E. Easwaran qualifient des individus comme détenteurs d'un savoir sur Brahman. Ces évocations prennent la forme de groupes nominaux expansés : *die brahmankundigen Leute* (K. Mylius), **the knowers of Brahman** (E. Easwaran) ou d'un lexème composé : *die Brahmaḥkennenden* (R. Boxberger).

Si nous examinons les traductions anglaises, nous relevons de nombreuses variantes attribuées à *bhūta* et à *praṇa*. Seul *manuṣya* tire son épingle du jeu, associé avec justesse à **man** (pluriel, **men**). Ce vocable se rencontre également en binôme avec *jaṇa* (W.Q. Judge, A. de Nicolás et M. Pati), ce qui se révèle plus discutable dans la mesure où nous perdons un aspect sémantique de la base verbale JAN-. Grâce à **man/men**, nous différencions l'entité vivante humaine de l'entité vivante animale ou végétale, mais nous délaissions la mention de naissance. Les équivalences anglaises de *bhūta* et *praṇa* présentent de nombreuses similitudes. Apparaissent indistinctement **creature** [angl., de même étymon latin *creatura* que créature (fr.) et *criatura* (esp.)], puis un lexème nominal générique, **people** (proche de *gens*, latin *gens, gentis*) et enfin **beings**, désignant les êtres en général. **Creature**, « ce qui a été créé, ce qui est né » s'adapte parfaitement à *praṇa* ainsi qu'à *bhūta*, participe passé passif. *Praṇa* jouant le rôle de collectif (les *gens, die Leute*) trouve un pendant anglais convenable en **people** désignant la fois les *gens* et le peuple. Toutefois le choix de **beings** appelle davantage de critique, car il semble plus parfaitement coïncider avec *bhūta* qu'avec *praṇa*. En effet, *bhūta* se fonde sur l'existence, or **beings** dérive du verbe **to be** (être), prédicat d'existence. Si le sémantisme de **beings** est en adéquation avec *bhūta*, il n'est pas de même de l'aspect :

**beings** décrit intrinsèquement une action qui se déroule, sous un aspect processuel alors que formellement *bhutâ* est un participe passé résultatif. Si une différence aspectuelle oppose *bhutâ* et **beings**, elle est plutôt d'ordre modal entre **mortals** (W.Q. Judge) et *bhutâ* : l'item sanskrit, purement assertif est rendu en anglais par un lexème nominal, issu d'un adjectif (**mortal**) contenant une modalité de l'ordre du possible, décrivant des êtres sujets à la mort, susceptibles de mourir. Cette nuance est préjudiciable, car elle présente des créatures comme « pouvant mourir » alors que *bhutâ* indique que ces créatures ont existé et sont mortes. Le terme de l'existence ayant été atteint, il ne peut pas être question de possibilité. En dépit de ces divergences sémantiques, il n'en demeure pas moins que l'équivalence choisie par W.Q. Judge convient davantage à *bhutâ* que celles de F. Edgerton et de A. de Nicolás, respectivement de forme : **every one** et **body of each** qui n'entretiennent pas de lien avec la base sanskrite BHŪ-

### 1.2. des hommes, des femmes :

Trois termes relèvent de cette distinction : *nara*, *narapumgava* et *dâra*.

	<i>nara</i>	<i>narapumgava</i>	<i>dâra</i>
<u>en allemand</u>			
K. Mylius	<i>ein Mann</i>	<i>der Männerstier</i>	<i>das Weib</i>
R. Boxberger	<i>die Menschen</i>	<i>der Männer Edelster</i>	id.
R. Garbe	<i>der Mensch</i>	<i>heldenhafter König</i>	id.
L. von Schroeder	<i>ein Mann</i>	<i>der Männerstier</i>	id.
P. Schreiner	<i>ein Mensch</i>	<i>jener Bulle von einem Mann</i>	id.
M. von Brück	<i>ein Mensch</i>	<i>jener Mannes-Bulle</i>	id.
<u>en anglais</u>			
F. Edgerton	man	bull of men	the woman
J.A.B. van Buitenen	man	bull among men	id.
E. Easwaran	family	great leader	id.
W.Q. Judge	man	non traduit	id.
A. de Nicolás	man	best of men	id.
M. Pati	man	non traduit	id.

Examinons dans un premier temps *dâra* associé à deux termes : *Weib* (alld.) et *woman* (angl.) demeurés très proches du sémantisme de la racine indo-européenne. La définition originelle de *Weib*<sup>66</sup> présente un être de sexe féminin non éloigné de *die verhüllte Braut*, de la fiancée ou de la jeune mariée que l'on cache ou encore de *die sich ou her bewegende Hausfrau* (femme qui s'active au foyer). Ces traits fondent le sémantisme même du sanskrit *dâra* (être qui soutient la maison). L'allemand conserve les sèmes principaux attachés à *dâra*. Il s'agit bien de la maîtresse de maison, de la personne qui ne dépasse pas le seuil de la porte (racine avestique *dvâr*).

Cette uniformité des traductions disparaît lorsqu'il s'agit de traduire *naṛa* (*nṛ*) et *naṛapumgava*. Un premier constat s'impose : *naṛa* (de forme non déclinée *nṛ*) connaît plusieurs variantes selon qu'il est abordé isolément ou en composition. Ainsi R. Boxberger, R. Garbe, P. Schreiner, M. von Brück dissocient-ils les deux occurrences, de même que E. Easwaran alors que l'item composé est abandonné par W.Q. Judge et M. Pati.

Examinons de plus près les équivalences de *naṛa*. Un premier survol du tableau nous indique qu'il existe une grande similarité entre les items allemands et anglais : en effet, nous notons la présence de *Mann* dans les deux travaux germaniques et celle de *man*, dans toutes les traductions anglaises à l'exception de celle d'E. Easwaran. Lors de la présentation du terme sanskrit, nous avons démontré que *naṛa* ne désigne pas les êtres humains dans leur généralité, mais les hommes en opposition avec les femmes, le caractère de virilité prédominant. Ainsi donnons-nous la priorité à des équivalences de type *Mann/man* et excluons-nous le terme allemand *Mensch*, qui englobe dans sa définition à la fois les hommes et les femmes. Que dire alors de *family* (E. Easwaran), qui semble être le fruit d'une traduction conjointe de *naṛa* et *dâra* ? Par ailleurs, il est étonnant de constater que le critère de virilité délaissé par les traducteurs germanophones qui employaient l'item *Mensch*, fait l'objet de la plus grande attention lorsqu'il s'agit de traduire *naṛapumgava*. En effet, autant les traducteurs précités avaient négligé ce sème important, autant ils le prennent en considération dans le composé au point de le rendre par *Mann* (à l'exception de R. Garbe). Si nous tentons de résumer les sèmes contenus dans *naṛapumgava*, ils se répartissent selon deux axes :

- métaphore du taureau (*go*) ;

---

<sup>66</sup> Etymologiquement, cet item remonte au moyen haut allemand *wîp*, vieux haut allemand *wîf*.

- prédominance, excellence parmi [X].

Ces deux axes sont-ils respectés dans les traductions ?

L'image du taureau est reprise dans six des dix traductions exprimées : *Stier* (alld), *Bulle* (alld) et son strict correspondant anglais *bull*. Existe-t-il une différence sémantique entre *Bulle* et *Stier*? A première vue, les divergences décelables entre ces deux termes allemands relèvent davantage de l'étymologie que du sens. En effet, *Stier* représente « *ein geschlechtsreifes männliches Rind* » (un taureau), de même que *Bulle*, qui réfère initialement aux parties génitales de l'animal [*der Aufgeblasene, der Strotzende bezogen auf die Geschlechtsteile*].

R. Boxberger et R. Garbe et A. de Nicolás ne conservent pas cette évocation, mais s'en tiennent au sens de *puṃṣava* (« excellent, héros parmi [X] ») en écrivant respectivement *der Männer Edelster, heldenhafter König* et *best of men* tandis que J.A.B. van Buitenen garde également le partitif grâce à *among*. Toutefois R. Boxberger réunit *naṛapuṃṣava* et *der Edler* : l'adjectif qualificatif *edel*<sup>67</sup> (vieux haut allemand *edeli*) possède une première signification vieillie, qui le rapproche de l'adjectif *adlig*, qualifiant une personne au-dessus des autres par sa naissance, par ses charges, ou par la faveur d'un prince. Pris dans cette acception, *edel* assimile *naṛapuṃṣava* à un membre d'une certaine classe, ce qui ne correspond pas l'image originelle du mot sanskrit. *Edel* attribue en second lieu à l'individu désigné de hautes qualités morales telles que le courage, la générosité. Il semblerait que ce soit dans ce sens qu'il faille entendre l'adjectif substantivé (*der*) *Ed[ler]*. La notion de courage apparaît à nouveau dans l'adjectif employé par R. Garbe : *heldenhaft* témoigne d'un certain courage, d'une intrépidité, d'une force intérieure qui apparente l'homme à un héros. En effet, *heldenhaft*<sup>68</sup> est construit sur le nom *Held* (moyen haut allemand *helt*) qui désignait dans les mythes antiques et germaniques un homme d'origine noble, ayant fait preuve de courage au combat. Se détachant de l'image du taureau, ces traducteurs allemands transforment le sème de *force* en *courage* et *noblesse*, valeurs plus proches de leur culture.

En dernier lieu, nous rapprochons les travaux de R. Garbe et d'E. Easwaran, car tous deux procèdent à une interprétation du terme sanskrit en transformant un homme se

---

<sup>67</sup> Définition : 1. (veraltet) *adlig* 2. *menschlich vornehm, von vornehmer Besinnung*.

<sup>68</sup> Définition : *durch große und kühne Taten besonders im Kampf oder Krieg sich auszeichnender Mann edler Abkunft*.

démarquant par sa seule force en un chef : *leader* (angl.) ou *König* (alld). Le terme anglais étant bâti sur le lexème verbal *to lead* (conduire), l'être désigné à l'origine par *narapuṃgava* devient une personne qui prend la tête d'un mouvement, en quelque sorte un chef-de-file, tandis que R. Garbe nous le présente sous les traits d'un homme d'ascendance noble, portant un titre de souverain. Nous découvrons l'expression d'un pouvoir temporel indécélable dans le sanskrit *narapuṃgava*.

Finalement, les équivalences proposées ne comportent pas réellement d'imprécisions ; seules des nuances sémantiques, traces de l'idiome d'arrivée et du niveau de langue, les départagent. Néanmoins, nous remarquons que certains groupes nominaux s'adaptent davantage aux items sanskrits, aidés en cela par leur morphologie. Ainsi, des composés tels *Männerstier*, *Mannes-Bulle*, des antépositions de la forme *Männer Edelster* sont typiquement plus allemands, par leur aspect synthétique que des groupes expansés moins efficaces, comme *jener Bulle von einem Mann*. Ce dernier groupe se compose d'un lexème nominal et de son expansion de forme prépositionnelle introduite par « *von* » ; or la langue allemande, flexionnelle, recourt plus volontiers aux cas (en l'occurrence au génitif) qu'à l'expansion à droite afin de mentionner la possession. Employer la préposition *von* revient à ne pas tirer profit des ressources de la langue allemande.

### 1.3. des êtres contenus dans une enveloppe corporelle :

#### 1.3.1. une enveloppe corporelle :

##### 1.3.1.1. le corps :

Le corps est susceptible de revêtir plusieurs dénominations sanskrits : voici les correspondants allemands et anglo-américains des six items relevés dans la *Bhagavadgîtâ*.

	<i>gâtra</i>	<i>çarîrin</i>	<i>kâya</i>	<i>kalevara</i>	<i>ksetra</i>	<i>deha</i>
<u>en allemand</u>						
K. Mylius	<i>die Glieder</i>	<i>die ewige Seele</i>	<i>der Leib</i>	<i>der Leib</i>	<i>das Feld</i>	<i>die Seele</i>
R. Boxberger	<i>die Knie</i>	<i>[Geist], der sich beseelt</i>	<i>der Leib</i>	<i>der Leib</i>	<i>das Feld</i>	<i>die Seele</i>
R. Garbe	<i>die Knie</i>	<i>der Geist</i>	<i>das Körper</i>	<i>das Körper</i>	<i>das „Feld“</i>	<i>der Geist</i>
L. von	<i>die Glieder</i>	<i>der ewige</i>	<i>der Leib</i>	<i>der Leib</i>	<i>das Feld</i>	<i>der Geist</i>



Schroeder		<i>Geist</i>				
P. Schreiner	<i>die Glieder</i>	<i>die verkörperte Seele</i>	<i>das Körper</i>	<i>der Leib</i>	<i>das Feld</i>	<i>die verkörperte Seele</i>
M. von Brück	<i>die Glieder</i>	<i>das verkörperte Selbst</i>	<i>das Körper</i>	<i>der Leib</i>	<i>das Feld</i>	<i>das verkörperte Selbst</i>
<u>en anglais</u>						
F. Edgerton	limb	the eternal embodied soul	body	body	the whole field	the embodied soul
J.A.B. van Buitenen	limbs	the unending embodied	<i>idem</i>	<i>idem</i>	field	the one in the body
E. Easwaran	limbs	he who dwells in the body	<i>idem</i>	<i>non traduit</i>	field	the <b>Self</b> , who lives within
W.Q. Judge	all my frame	spirit who is in the body	<i>idem</i>	<i>idem</i>	body	the dweller in the body
A. de Nicolás	limbs	an embodied one	<i>idem</i>	<i>idem</i>	field	the embodied one
M. Pati	limbs	the self	<i>non traduit</i>	<i>idem</i>	the whole <b>Field</b>	the <b>Self</b>

Si l'archiséme de l'ensemble des termes est bien le CORPS, chaque désignation comporte des sèmes distinctifs dont il convient de tenir compte. Qu'en est-il dans les langues qui nous occupent ?

Nous traitons à part *gâtra*, qui peut certes désigner le corps, mais qui est employé au sein du shloka 28, lecture I au sens de « membre ». C'est ce sens qui a été retenu en allemand avec le terme *Glieder* (quatre cas sur six) et en anglais avec le mot *limb* (cinq cas sur six). Que dire dans ce cas des équivalences proposées par R. Boxberger et R. Garbe ? Il semblerait que rien dans le shloka considéré ne permette d'interpréter *gâtra* en *Knie* comme s'y livrent les deux locuteurs allemands. En effet, s'il est possible d'allier *gâtra* à jambes ou à bras, hyponymes de membres, il ne peut en aucun cas être associé à une partie de cette même jambe. Polysémique, *gâtra* désigne à la fois les bras, les jambes et le corps (*body*, angl.). En recourant à *frame*, W.Q. Judge semble ne pas se référer au corps humain en tant qu'enveloppe corporelle à laquelle un mouvement peut s'appliquer, mais transforme la notion

en une « structure », une « construction » alors que la base verbale sanskrite GAM- indique un mouvement.

Désignant une réalité sensiblement différente quant au type de corps défini, *çaîrîn* présente l'enveloppe charnelle qui contient l'âme (ou l'esprit) dans laquelle elle (ou il) s'incarne (in + carne). Les équivalences allemandes et anglaises se répartissent selon cinq axes : par ordre de fréquence, nous notons une forte prédominance des sèmes DANS + CORPS. En effet, nous relevons les participes passés employés en tant qu'adjectifs qualificatifs *verkörpert* (alld.) et *embodied* (angl.), qui insistent avec justesse dans cinq traductions sur onze sur l'implantation dans le corps. De même le lexème nominal *body* (deux occurrences) associé à la préposition à valeur spatiale locative (*in*) et le lexème verbal *to dwell* (habiter, demeurer, se fixer) respectent parfaitement le sémantisme source en indiquant clairement qu'il s'agit d'une entité comprise dans un corps. Ainsi *verkörpert* et *embodied* représentent les équivalences idéales. En revanche, délaisser l'aspect d'ancrage corporel contenu dans *çaîrîṅ* comme l'effectuent K. Mylius, R. Boxberger et L. von Schroeder ne se justifie pas, car il plonge le lecteur dans une vision uniquement spirituelle : *Seele* ou *Geist*. Lorsque les caractéristiques d'ancrage sont maintenues, elles sont le plus souvent qualifiées d'éternelles : *ewig* (alld., deux cas sur six), *eternal* (angl.), ou d'illimitées : *unending* (angl.). En somme, *çaîrîn* évoque l'ancrage d'une âme (*soul/Seele*) ou d'un esprit (*Geist/spirit*) éternels dans un corps. Seuls les deux traducteurs anglophones J.A.B. van Buitenen et E. Easwaran maintiennent une certaine neutralité dans l'évocation de l'incarnation/incorporation en écrivant respectivement *the unending embodied* et *he who dwells in the body* omettant volontairement et efficacement de préciser quelle entité trouve refuge dans cette enveloppe charnelle. Par ailleurs, nous rapprochons les traductions de M. Pati (*the Self*) et de M. von Brück (*das verkörperte Selbst*) : cette allusion à la notion métaphysique du Soi trouvera davantage sa place dans une association avec *âtman*. Toutefois seules les équivalences incluant l'idée d'enveloppe corporelle s'ajustent réellement au terme sanskrit.

Nous retrouvons ce sème de protection, comparable partiellement à l'incarnation/incorporation dans *dehā*. Ainsi lisons-nous à nouveau *verkörpert* (P. Schreiner et M. von Brück), *embodied* (F. Edgerton, A. de Nicolás), *body* (J.A.B. van Buitenen, W.Q. Judge), de même que nous rencontrons une répartition des items *Selbst*, *Seele*, *Geist*, *soul*,

Self relativement identique à celle à l'œuvre dans *çarîrin*. Parallèlement, une grande conformité apparaît au sein de mêmes travaux : ainsi, E. Easwaran, qui avait choisi le verbe *to dwell*, emploie à nouveau cette base lexicale sous la forme d'un lexème nominal dérivé : *the dweller* (de sens moderne l'habitant). De même, les items allemands choisis pour *çarîrin* ressemblent point par point à ceux choisis pour *deha* : K. Mylius, P. Schreiner emploient par deux fois *Seele*, R. Garbe, R. Boxberger, L. von Schroeder *Geist* et M. von Brück s'en tient à *Selbst*. Ce phénomène ne connaît pas de variante en anglais : *soul* (F. Edgerton) correspond à *soul, the Self* (M. Pati) à lui-même de sorte qu'il est impossible de distinguer leurs occurrences successives dans les textes cibles. A travers ces équivalences, nous constatons que les énonciateurs allemands et anglo-saxons recourent à des lexèmes connotés : *Seele, Geist / Spirit* conduisent le lecteur vers une évocation de l'âme, inconnue de la pensée hindoue. Ainsi, *deha* et *çarîrin* illustrent, on ne peut mieux, la difficulté, voire l'impossibilité qu'il peut y avoir à vouloir traduire des concepts absents de nos civilisations.

De ce fait, les divergences s'atténuent fortement lorsque les termes sanskrits s'inscrivent dans une réalité plus concrète commune à tous les individus. *Kâya* présente moins de difficulté d'appréhension, car ce mot renvoie globalement à l'enveloppe corporelle unissant les diverses parties du corps : *body* (unaniment choisi par les transmetteurs anglophones) convient bien, ainsi que *der Leib* ou *der Körper*, dans une acception très générale. En effet, *Leib* et *Körper* ne diffèrent plus réellement que par leur étymologie. *Leib* issu du vieux haut allemand *lîp* (lié à *leben*, vivre) insiste davantage sur la notion d'existence (le corps est vivant) tandis que *Körper* s'appuie sur l'étymon latin *corpus*, partie matérielle des êtres animés. Leur répartition équitable dans les différentes traductions présente une homogénéité parfaite. En revanche, le correspondant allemand permettant de traduire *kaḷevara* sous l'angle d'une « vaste étendue » peut ressembler à *der Leib*, cinq des traducteurs l'ayant employé, car *Körper* représente littéralement *die Masse, die Gesamtheit*. La langue anglaise ne disposant que d'un seul terme équivalent de corps, nous voyons à nouveau apparaître *body* ; son hypospécification en répand l'usage. Dernier terme appartenant à ce champ lexical, *kṣetra* est unanimement traduit en allemand par *das Feld*, un de ses sens et par son strict correspondant anglais, *field*. Ce dernier élément se voit attribuer une majuscule dans les travaux de F. Edgerton et de M. Pati, qui souhaitent visiblement mettre en valeur la notion

sanskrite. Il est à remarquer que ces deux énonciateurs ajoutent un adjectif qualificatif épithète au lexème nominal – **whole** – insistant sur la plénitude, sur le caractère intact et complet du concept désigné. Il n’y a, en revanche, que W.Q. Judge, qui ne traduit pas littéralement *kṣetra*, mais qui le rend directement par **body** sans faire référence à l’image de la localisation spatiale.

En examinant les différentes dénominations allemandes et anglaises du CORPS, nous prenons conscience de la difficulté à laquelle se heurtent les locuteurs germanophones et anglophones lorsqu’il s’agit d’appliquer à des termes sanskrits hypermotivés des vocables cibles monosémiques différents. Alors qu’elle ressent la nécessité de dénommer de plusieurs façons le corps, la langue sanskrite ne procède pas de même avec les composantes du corps.

Un lexème sanskrit désigne une réalité : *bāhu*/le bras, *ūru*/la cuisse, *hastā*/la main, *udara*/le ventre, *pāda*/le pied ou *hṛd*/le cœur.

	<i>bāhu</i>	<i>ūru</i>	<i>hastā</i>	<i>udara</i>	<i>pāda</i>	<i>hṛd</i>
<b>en allemand</b>						
K. Mylius	<i>der [Groß]armige</i>	<i>Schenkel</i>	<i>die Hand</i>	<i>Bäuche</i>	<i>Füße</i>	<i>Herz</i>
R. Boxberger	<i>non traduit</i>	<i>die Hüfte</i>	id.	<i>Leib</i>	<i>Fuß</i>	<i>Herz</i>
R. Garbe	<i>der [Stark]armige</i>	<i>Schenkel</i>	id.	<i>Bäuche</i>	<i>Füße</i>	<i>Herz (pluriel)</i>
L. von Schroeder	<i>non traduit</i>	<i>die Hüfte</i>	id.	<i>Bäuche</i>	<i>Füße</i>	<i>Herz</i>
P. Schreiner	<i>starkarmig</i>	<i>die Hüfte</i>	id.	<i>Leiber</i>	<i>Füße</i>	<i>Herz (pluriel)</i>
M. von Brück	<i>starkarmig</i>	<i>Schenkel</i>	id.	<i>Bäuche</i>	<i>Füße</i>	<i>Herz (pluriel)</i>
<b>en anglais</b>						
F. Edgerton	arm	thighs	hand	bellies	feet	heart
J.A.B. van Buitenen	non traduit	id.	id.	id.	id.	hearts
E. Easwaran	non traduit	legs	id.	stomachs	<i>non traduit</i>	heart
W.Q. Judge	non traduit	thighs	id.	stomachs	feet	id.
A. de Nicolás	[strong-] armed	id.	id.	stomachs	id.	id.

M. Pati	non traduit	id.	id.	stomachs	id.	id.
---------	-------------	-----	-----	----------	-----	-----

L'analyse des traductions fait surgir dans un premier temps, la parenté des langues anglaise et allemande. Ainsi *bâhu* devient *Arm/arm*, de même que *hastā* se transforme en *Hand/hand*. Nous retrouvons cette correspondance entre l'allemand *Fuß* (pluriel *Füße*), et son homologue anglais *foot* (pluriel : *feet*), tous deux issus de *pâḍa* par l'intermédiaire du gotique *fotus* et du vieux haut allemand *fuoz*. Cette remarque s'applique également à *hṛd*, devenu *Herz* en allemand et *heart* en anglais en vertu de règles phonologiques. De forts liens de parenté unissent les termes dérivés à leur étymon sanskrit de sorte que les seules variantes de traduction que nous décelons reposent sur l'indication numérale : ainsi, singulier et pluriel se répartissent avec régularité dans les travaux considérés.

Seuls *uḍara* et *ûru* offrent quelques dissemblances. Globalement, *Bauch* (pl. *Bäuche*) et *stomach* recueillent l'assentiment justifié de huit des douze traducteurs lors de la transmission de *uḍara*. Nonobstant, les propositions de R. Boxberger et P. Schreiner ne manquent pas d'intérêt dans la mesure où elles recourent à un terme de langage soutenu déjà évoqué précédemment : *Leib* se révèle parfaitement adapté à la situation en raison de son sens primitif et de son étymologie. En effet, cet élément allemand désigne exactement la « partie inférieure du corps », plus précisément le « ventre », et inspire de plus une idée de vie, de naissance contenue dans sa base de dérivation *leben*. *Leib* par sa parenté avec le verbe *leben* se montre bien plus avantageux que *Bauch* dans la mesure où il suggère que la vie trouve son origine dans cette partie du corps. Or le sanskrit *uḍara* n'est autre que le *uterus* latin, siège de la grossesse. En revanche, nous n'observons pas la même concordance entre *uḍara* et l'anglais *belly* (pl. *bellies*) : *belly* décrit certes le ventre, mais sous son aspect familier de bedaine, plutôt sous les traits de panse de sorte que nous nous éloignons de la « matrice ».

En revanche, *thigh*, *Schenkel* et *ûru* désignent une même réalité qui est la cuisse. Toutefois, si *legs* (angl.) pêche par sa trop grande généralité {la jambe représente la partie de chacun des membres inférieurs de l'homme, qui s'étend du genou au pied}, le lexème nominal (*die*) *Hüfte* [hanches] ne convient absolument pas, car cet item représente une partie trop précise et délimitée de l'anatomie humaine. Il semblerait préférable d'employer un terme générique à la place d'un mot spécifique afin d'élargir la notion, plutôt que de la réduire, même s'il ne faut pas omettre que le sens primitif de *Schenkel* était bien « *Beine* / jambes »

avant de n'évoquer que les cuisses. Néanmoins, il nous paraît étonnant de rencontrer *Hüfte* sous la plume de la moitié des traducteurs allemands alors que rien ne le justifie dans le shloka source.

Ces unités lexicales sanskrites se rapportaient à des réalités concrètes, relatives à l'anatomie de l'espèce humaine. Leur trouver un équivalent n'est pas toujours exempt de difficultés. Les obstacles s'accroissent-ils à mesure que le lexique employé s'oriente vers la dénomination de la TÊTE, siège de l'intelligence humaine ?

### 1.3.2. la tête :

Sous cette rubrique, nous regroupons tous les termes désignant globalement la tête et ses parties constituantes.

	uttamâṅga	çiraṣ	âṇana	mukha	vaḅtra
<u>en allemand</u>					
K. Mylius	<i>Köpfe</i>	<i>Kopf</i>	<i>Mund</i>	<i>Mund</i>	<i>Mund</i>
R. Boxberger	<i>Haupt</i>	<i>Haupt</i>	<i>Mund</i>	<i>Mund</i>	<i>Mund</i>
R. Garbe	<i>die Häupter</i>	<i>Haupt</i>	<i>Mund</i>	<i>Mund</i>	<i>Mund</i>
L. von Schroeder	<i>die Köpfe</i>	<i>Haupt</i>	<i>Mund</i>	<i>Mund</i>	<i>Mund</i>
P. Schreiner	<i>die Häupter</i>	<i>Kopf</i>	<i>Mund</i>	<i>Mund</i>	<i>Mund</i>
M. von Brück	<i>die Köpfe</i>	<i>Kopf</i>	<i>die Münder</i>	<i>Mund</i>	<i>die Münder</i>
<u>en anglais</u>					
F. Edgerton	head	head	mouth	mouth	mouth
J.A.B. van Buitenen	<i>non traduit</i>	id.	id.	id.	id.
E. Easwaran	<i>non traduit</i>	id.	id.	id.	faces
W.Q. Judge	heads	id.	mouths	id.	mouths
A. de Nicolás	id.	id.	mouth	id.	mouth
M. Pati	id.	<i>non traduit</i>	id.	id.	id.

Si nous analysons les termes relevés, nous découvrons de grandes similitudes entre les traductions allemandes et anglophones. En effet, le matériel lexical auquel les traducteurs de langues germaniques ont recours s'appuie sur une même base de formation. Ainsi, *Haupt* et

**head** entretiennent des liens de parenté très étroits, fondés sur la racine indo-européenne à laquelle ils sont associés : C-R, çiraś, elle-même à la base de *Hirn* (allemand moderne), synonyme de *Haupt* et de *Kopf*. *Hirn* (moyen haut allemand *hirn*) désignait à l'origine la corne (*das Horn*), le sommet puis la tête ; son emploi en allemand moderne dans le sens de *Kopf* demeure peu fréquent, il se trouve associé majoritairement à la notion de *Verstand* dans une acception proche de « cervelle ».

En dépit des différences de nombre (singulier ou pluriel), nous ne notons pas de divergences importantes entre *Haupt* et *Kopf*, si ce n'est l'appartenance à deux niveaux de langue distincts. *Das Haupt* (moyen haut allemand, *houbet*, vieux haut allemand, *houbit*) relève du vocabulaire châtié, désignant à l'origine un récipient, un réceptacle (*Gefäß*, *Schale*) identiquement à *Kopf*, d'un usage plus fréquent, mais décrivant également une coupe dans laquelle on boit, comparée humoristiquement à la boîte crânienne : *Becher*, *Trinkschale* (*Hirnschale*). Nous retrouvons d'ailleurs *Kopf* dans le latin tardif déjà évoqué : *cupa*. Quoi qu'il en soit, les deux lexèmes nominaux s'adaptent tant à *uttamāṅga* qu'à çiraś, car il n'est pas possible d'exprimer en allemand le sème de hauteur commun aux deux mots sanskrits. *Haupt* et *Kopf* évoquent efficacement le sème « crâne » [tête ou sommet de la tête chez un être humain]. Parallèlement, nous notons que les deux termes sanskrits ne sont pas dissociés en anglais : **head** est omniprésent alors que certains locuteurs allemands (L. von Schroeder, P. Schreiner) recourent alternativement à *Haupt* ou *Kopf*. Nonobstant la majorité des traducteurs emploie un même vocable en faisant quelquefois varier le nombre ; la présence dans le texte source des deux items dissemblables s'en trouve gommée.

Que penseraient les lecteurs des textes cibles s'ils apprenaient que derrière *Mund* (alld) et **mouth** (angl.) se cachent, en réalité, *âṇaṇa*, *mukha*, *vaḅtra* ? Les traits discriminatifs de ces unités lexicales disparaissent ; une seule base de formation est conservée : *mukha* dérive de \**mu-* (murmurer), ayant produit en gotique *mu-nPs*. Nous ne déplorons pas une telle perte sémantique, somme toute inévitable. En revanche, le choix de E. Easwaran d'associer *vaḅtra* à **face** (pluriel) est plus discutable, car le sanskrit dénote avant tout l'organe de la parole et non le visage.

Passons aux éléments du visage.

	çaḱṣus / aḱṣi	nâsâ	grîvâ	ḍamṣtra
<u>en allemand</u>				
K. Mylius	<i>der Blick</i>	<i>das Naseninnere</i>	<i>der Hals</i>	<i>grausige Zähne</i>
R. Boxberger	id.	<i>der Nase Spalt</i>	id.	<i>weitgesperrte Schlünde</i>
R. Garbe	<i>sich halten</i>	<i>im Innern der Nase</i>	id.	<i>Zähne grausig starrend</i>
L. von Schroeder	<i>starr schauend</i>	<i>der Nase Inneres</i>	<i>der Nacken</i>	<i>Rachen voller Zähnen</i>
P. Schreiner	<i>der Blick</i>	<i>durch die Nase strömen</i>	<i>Hals</i>	<i>viele Zähne und Hauer</i>
M. von Brück	id.	<i>beide Nasenlöcher</i>	id.	<i>schreckliche Zähne</i>
<u>en anglais</u>				
F. Edgerton	sight	thru the nose	neck	tusks
J.A.B. van Buitenen	gaze	nostrils	id.	id.
E. Easwaran	their eyes	<i>non traduit</i>	id.	fearful teeth
W.Q. Judge	eyes	through both the nostrils	id.	tusks
A. de Nicolás	the eye	the nostrils	id.	terrible tusks
M. Pati	eyes	<i>non traduit</i>	id.	tusks

Concernant le traitement de *çaḱṣus* et *aḱṣi*, nous pouvons mettre en évidence trois cas de figure : dans un premier temps, seul un tiers des traducteurs se réfère à la racine indo-européenne à l'œuvre. A lire les équivalences proposées, nous nous rendons compte qu'il n'y a que W.Q. Judge, E. Easwaran, A. de Nicolás et M. Pati qui établissent un lien entre *aḱṣi* et *eye* (singulier ou pluriel). Il est par ailleurs étonnant que les locuteurs allemands n'emploient pas à leur tour le nom *Auge*, qui découle de *aḱṣi* par l'intermédiaire du gotique *auzô*. K. Mylius, R. Boxberger, P. Schreiner et M. von Brück utilisent *der Blick*, qui dénote le résultat de l'action des organes de vision plutôt que ces mêmes organes, suivis par F. Edgerton, qui écrit *the sight* faisant référence à l'un des cinq sens : la perception visuelle. Nous cherchons alors à mettre en opposition perceptions olfactive, gustative, tactile, auditive et visuelle. Ajoutons que le sémantisme profond de *Blick* comporte une idée de rapidité : en effet, son



ancêtre vieux haut allemand n'est autre que *blicch*, synonyme de *Blitzstrahl*. A la suite de ces remarques, nous opposons les équivalences en *Blick* et les propositions de L. von Schroeder, R. Garbe et J.A.B. van Buitenen, qui témoignent d'un aspect radicalement opposé. Autant *Blick* implique une rapidité dans la perception visuelle, autant *sich halten*, *starr schauen* et *to gaze* [regarder fixement] s'en détachent, marquant au contraire la contemplation, la fixité du regard. Il découle de ceci que les équivalences anglaises en *eye* sont bien plus satisfaisantes que les suggestions imprécises et trompeuses en *Blick*, *sich halten*, *starr schauen* ou *to gaze*.

Qu'en est-il de la traduction de *grîvâ* ? A première vue, ce terme rencontre un certain consensus : *Hals* (alld. –, cinq cas sur six), *Nackēn* (alld.) et *neck* [de même étymon germanique] (angl. – six cas sur six) coïncident partiellement avec le signifié sanskrit : « partie du corps comprise entre les épaules et la boîte crânienne ». Toutefois elles ne suggèrent pas la voracité, l'envie d'engloutir contenue dans *grîvâ*. En effet *Hals* désigne prioritairement la partie du corps permettant à la tête de pivoter tandis que *Nackēn* et *neck* montrent la partie antérieure du cou : la nuque. Si *grîvâ* bénéficiait d'une unité de traduction, ce n'est pas le cas de *nâsâ*, associé à *abhyanṭara*. Les équivalences se multiplient selon les langues. Ainsi, en marge des mots *Nase* et *nose* (strictement équivalents, dérivant de *nâsâ* et prédominants dans les travaux), plusieurs cas de figures se dessinent quant à la place accordée à *abhyanṭara*. *Abhyanṭara* indique une localisation spatiale perlative, qui disparaît au profit d'une subduction : *nâsâ* + *abhyanṭara* devient *Nasenlöcher* (M. von Brück) et *nostrils* (J.A.B. van Buitenen, W.Q. Judge, A. de Nicolás), de sens identique. Parallèlement, nous notons la récurrence de la relation perlative marquée par *durch* (alld.) et *through* (angl., forme archaïque *thru*), qui se rapporte au sémantisme de *abhyanṭara*, témoignant d'un mouvement [grâce à *abhy*] provenant de l'intérieur (*anṭara*) et dirigé vers l'extérieur. Les équivalences dont nous nous faisons l'écho se conforment au mot sanskrit dans les moindres détails sémantiques en considérant *nâsâ* + *abhyanṭara* comme une lexie. Nous ne pouvons pas dire de même des trois suivantes : sur le plan sémantique, *im Innern der Nase* (R. Garbe), *der Nase Inneres* (L. von Schroeder) et *das Naseninnere* (K. Mylius) marquent une intériorité radicalement absente du sens sanskrit. Morphologiquement, nous constatons toutefois que la correspondance de K. Mylius présente un caractère plus germanique par son côté synthétique

que les deux autres, qui sont des structures analytiques. De plus ces constructions tendent à dissocier *nâsâ* et *abhyantara* en deux lexèmes autonomes.

La diversité de traductions dépend pour beaucoup du terme source. Ainsi *ḍamṣṭra* connaît certes plusieurs variantes, mais les différences n’engendrent pas de préjudice. A l’œuvre dans de nombreux lexèmes nominaux, *ḍamṣṭra* a produit en vieux haut allemand *zangar*, terme germanique ayant formé à son tour *Zahn* (pl. *Zähne*), utilisé par cinq traducteurs allemands dans un emploi relativement neutre si nous le considérons isolément. Son strict équivalent anglais n’est autre que **tooth** (pl. **teeth**). Si le sens du vocable source est respecté, les dérivés cibles perdent en intensité. Cependant, afin de rendre compte du caractère excessivement effrayant supposé par *ḍamṣṭra*, tous les locuteurs (germanophones et anglophones) adjoignent à leur traduction des adjectifs qualificatifs jouant sur les registres de la terreur : *grausig*, *schrecklich* (alld.), **terrible**, **fearful** (angl.) ou de la multiplicité : *viel*, *voll*. Du nombre naît le sentiment de « peur », d’« effroi ». Il est à noter, par ailleurs, que les traducteurs anglophones se démarquent de leurs homologues allemands en optant plus volontiers pour l’item **tusk**, qui désigne les « crocs d’un loup », d’un « animal sauvage », voire les « défenses des éléphants » que pour le très neutre **teeth**. **Tusk** est plus rapidement interprété dans le sens de « dents effrayantes ». Seul R. Garbe délaisse quelque peu l’évocation des dents au profit de la gorge, sans pour autant évoquer la mastication : *Schlunde* décrit concrètement, une abîme, un gouffre et s’applique également aux animaux. Cette notion est par ailleurs sensible dans l’équivalence de L. von Schroeder : *Rachen voller Zähne* qui regroupe efficacement les deux concepts. Ainsi afin de traduire *ḍamṣṭra*, deux choix s’offrent à nous : conserver les liens étymologiques en perdant l’intensité d’évocation, ou conserver l’image, procédure plus délicate.

En dernier lieu, nous considérons les lexèmes nominaux suivants : *bhruva*, *indriya* et *tvac*.

	<i>bhruva</i>	<i>indriya</i>	<i>tvac</i>
<u>en allemand</u>			
K. Mylius	<i>die Augenbrauen</i>	<i>die Sinne</i>	<i>die Haut</i>
R. Boxberger	<i>non traduit</i>	<i>die Sinnenwelt</i>	id.

R. Garbe	<i>die Augenbrauen</i>	<i>die Sinne</i>	id.
L. von Schroeder	<i>die Nasenwurzel</i>	id.	<i>die Haut an meinem Körper</i>
P. Schreiner	<i>die Augenbrauen</i>	id.	<i>eine Gänsehaut</i>
M. von Brück	id.	id.	<i>die Haut</i>
<u>en anglais</u>			
F. Edgerton	eye-brows	senses	skin
J.A.B. van Buitenen	eyebrows	id.	id.
E. Easwaran	non traduit	id.	id.
W.Q. Judge	his brows	id.	id.
A. de Nicolás	the two brows	id.	id.
M. Pati	<i>non traduit</i>	id.	id.

Dans un premier temps, nous consignons de grandes similitudes entre les éléments allemands et anglais. Ainsi, *Augenbraue* et [eye-]brow sont strictement identiques tant morphologiquement (déterminant + déterminé) que sémantiquement dans leur désignation des « arcades sourcilières ». La seule remarque que nous pouvons émettre et qui viserait à les différencier porte sur la nécessité ou non de mentionner le terme *Auge* ou *eye*. En effet, autant l'anglais peut se passer du déterminant, autant ce dernier est indispensable en allemand. Ainsi *brow* existe-t-il en tant que tel dans le lexique anglais [comme en témoigne l'adjonction de *eye* en proclitique – J.A.B. van Buitenen – ou en syntème relié par un trait d'union – F. Edgerton –], alors que *Braue* ne se rencontre guère plus isolément. Nonobstant, la réalité désignée demeure bien les « sourcils ». Dans ces conditions comment expliquer le choix de L. von Schroeder ? *Nasenwurzel* ne désigne pas les sourcils, mais l'espace entre les sourcils, c'est-à-dire le nasion : est-ce un problème de localisation spatiale ?

L'examen de *indriya* ne pose pas de difficulté : unanimement, ce dernier est rendu par *Sinne* (alld.) / *senses* (angl.). Il n'est que R. Boxberger pour se démarquer des autres locuteurs associant à ce terme source un composé comportant certes *Sinne*, mais décrivant le « monde sensible » *Sinnenwelt* ; or il n'est question au sein de ce shloka que de l'évocation des organes des sens. Comment justifier cet emploi ?

En revanche, tvac est correctement interprété en *Haut*, *skin* que L. von Schroeder et P. Schreiner développent en raison de la présence dans le shloka 29, lecture I d'une part de çarire (locatif, « sur mon corps ») et d'autre part de harṣa (hérissier). C'est ainsi que L. von Schroeder ajoute à *Haut* une localisation spatiale de l'ordre *an meinem Körper* tandis que P. Schreiner détermine et qualifie cette peau avec l'aide de *Gänse*. Subrepticement, nous constatons que les métaphores diffèrent selon les idiomes : les Allemands ont la « chair d'oie » quand les Français souffrent de la « chair de poule ».

### 1.3.3. un être procréateur :

L'activité de procréation ressort essentiellement du monde masculin. Quelles stratégies les langues germaniques inventent-elles afin de balayer ce domaine ?

	visarga	yoni	garbha	rudhira	ulba	bîja	rasa
<u>en allemand</u>							
K. Mylius	<i>bewirkende Schöpfung</i>	<i>die Geburten</i>	<i>umhüllter Embryo</i>	<i>Blut</i>	<i>die Eihaut</i>	<i>der Same</i>	<i>die Feuchtigkeit</i>
R. Boxberger	<i>die Opfersende</i>	<i>als Folge sich erweisen</i>	<i>die Leibesfrucht</i>	non traduit	id.	id.	<i>der Geschmack</i>
R. Garbe	<i>die erschaffende Tätigkeit</i>	<i>die Geburten</i>	<i>die Frucht im Mutterleibe</i>	<i>Blut</i>	id.	<i>der Keim</i>	id.
L. von Schroeder	<i>die Schöpfung</i>	<i>die Neugeburt</i>	<i>Embryo</i>	id.	<i>die Haut</i>	<i>der Same</i>	<i>die Feuchtigkeit</i>
P. Schreiner	<i>die Emanation</i>	<i>Geburten</i>	id.	id.	<i>die Fruchtblase</i>	id.	<i>der Geschmack</i>
M. von Brück	<i>die schöpferische Kraft</i>	id.	id.	id.	id.	id.	id.
<u>en anglais</u>							
F. Edgerton	creative force	births	embryo	blood + note	membrane- envelope	seed	taste
J.A.B. van Buitenen	the outpouring	to be a cause in + proposition relative	id.	blood	caul	id.	id.
E.	the bringing force	to be born	id.	to be tainted	the womb deep	id.	taste of pure water

Easwaran							
W.Q. Judge	creative force	in producing cause and effect	foetus	blood	womb	eternal seed	taste in water
A. de Nicolás	the emanation	non traduit	embryo	id.	id.	seed	taste
M. Pati	non traduit	to be the cause	id.	id.	id.	id.	sapidity

Abordons dans un premier temps les termes ne soulevant pas de problèmes majeurs. Ainsi, un large consensus se dessine autour de *ruḍhira*, *ulba*, *bīja* et *raṣa*. *Ruḍhira* rencontre deux homologues germaniques, parents : *Blut* et *blood*. Seule la traduction d’E. Easwaran ne coïncide pas exactement avec le sémantisme de « sang » : *to be tainted* n’implique pas obligatoirement que ce soit effectué au moyen d’hémoglobine, mais s’attache essentiellement à des aspects chromatiques. *Ulba* est correctement associé à l’enveloppe interne de l’embryon : *die Eihaut* (K. Mylius, R. Boxberger et R. Garbe) convient parfaitement alors que *die Haut* (L. von Schroeder), sans pour autant être totalement incorrecte, se montre excessivement floue ; il peut s’agir de n’importe quelle peau, y compris celle qui recouvre notre corps (skr. *tvac*). A l’inverse, *Fruchtblase* tranche par son caractère hyper-spécialisé : ce terme extrait du vocabulaire anatomique et désignant l’enveloppe contenant l’embryon et remplie de liquide nutritif s’applique uniquement aux êtres humains et aux mammifères. Nous retrouvons ce sens d’« enveloppe » dans *membrane-envelope* (F. Edgerton), parfaitement recevable tandis qu’il ne paraît guère envisageable d’accepter dans ce sens *caul*, qui décrit normalement la coiffe d’un nouveau-né. Nous constatons à ce sujet une certaine imprécision de la part des transmetteurs anglophones : ainsi *the womb* (en emploi isolé ou accompagné de *deep*) ne correspond pas à *ulba*, mais davantage à *yoni*, ou encore à *uḍara*, car ce mot désigne la matrice, le cœur, les entrailles de l’être qui assure la gestation. Ces imprécisions sémantiques disparaissent lorsque nous abordons *bīja*. En effet, cet élément sanskrit désigne à la fois *der Same/seed* (de même étymon germanique, semence) et *der Keim* (le germe). Néanmoins, par ordre de préférence nous plaçons semence (*Same/seed*) avant germe (*Keim*) comme cela est le cas dans les traductions que nous étudions : dans onze cas sur douze, le sème de semence l’emporte, car il s’agit du liquide séminal.

Semblablement, le traitement de *rasa* demeure très homogène : mot pourtant largement polysémique, il semblerait qu'il ait été interprété majoritairement dans le sens de goût : *Geschmack* (quatre occurrences en allemand), *taste* (cinq occurrences) et *sapidity*, (M. Pati optant visiblement pour des éléments appartenant à un lexique plus châtié). Seuls K. Mylius et L. von Schroeder ne retiennent qu'un aspect de *rasa*, sous la forme probablement de suc, de sève au point de la traduire par *Feuchtigkeit*, unité lexicale peu satisfaisante ; le critère d'humidité ne correspondant pas à *rasa*. Si des motifs d'insatisfaction apparaissent à la lecture des équivalences de *rasa*, il n'en absolument pas de même avec les correspondants de *garbha*, unanimement et logiquement interprété comme embryon ou fœtus. Ce sont par ailleurs ces deux termes que nous lisons dans les travaux des énonciateurs anglophones : la seule différence relevable entre *embryo* et *fœtus* est d'ordre chronologique : le futur enfant est nommé embryon jusqu'à la huitième semaine et devient à partir du troisième mois de grossesse un fœtus. A cette occasion, nous constatons que la langue allemande privilégie massivement les emprunts au grec (*embryon* = grec *embruon*) au détriment des racines latines (*fœtus*). Si le terme grec n'est pas employé, il est spontanément remplacé par son équivalent allemand : *Leibesfrucht*, de construction très motivée, met en scène le fruit et le corps (R. Boxberger). R. Garbe reprend à son compte cette image du « fruit » tout en la replaçant concrètement dans le ventre maternel (*im Mutterleibe*).

Le lexique sanskrit ne comporte que peu de termes polysémiques, or *yoni* est de ceux-là. Néanmoins sa traduction ne soulève pas de difficulté majeure. Ainsi est-il prioritairement interprété sous la forme de naissance : *Geburt[en]/Neugeburt* [l'indication apportée par l'ajout de *neu-* s'avère relativement superficielle] en allemand, *birth[s]/to be born* en anglais. Apparaît ensuite un deuxième sens : origine, plutôt présent dans les travaux anglais sous la forme de *to be a/the cause, in producing cause*, puis un troisième sens qui décrit la conséquence de cette cause : *als Folge sich erweisen* (R. Boxberger), *in producing cause and effect* (W.Q. Judge).

Dans un deuxième temps, nous nous attachons à analyser le terme *visarga*, dont la traduction n'est pas réellement limpide. Néanmoins, en comparant les termes qui lui sont associés, nous sommes en mesure de déterminer quatre axes. En premier lieu, le sème de « création » n'échappe pas au traitement de *visarga*. Dans six des douze traductions, cette information apparaît revêtant des formes lexicales différentes : alternent en allemand

*Schöpfung* (qui désigne davantage le résultat que l'action créatrice) et l'adjectif dérivé *schöpferisch* ou encore le participe présent adjectif qualificatif épithète *erschaffend*, de même racine (*schöpfen* étant le factitif de *schaffen*). La langue anglaise s'appuie quant à elle, sur un étymon latin : *creative* (adj. qualificatif). En deuxième lieu, est également explicitée la notion de force : *Kraft* (M. von Brück) ou *force* (F. Edgerton, W.Q. Judge), comparable à *fuerza* (J. Mascaró). En troisième lieu, nous relevons la présence du mot *emanation* – P. Schreiner et A. de Nicolás – (déjà présent chez S. Lévi), qui signifiait en latin « couler de ». Ce mot se rapproche de la base verbale *ŚṚJ-* (couler, à l'origine de *visarga*). En marge de ces vocables, nous plaçons *die Opfersende*, R. Boxberger procédant à une analyse analogue à celle d'E. Sénart. Parallèlement J.A.B. van Buitenen privilégie le sens premier d'écoulement, de débordement, d'épanchement grâce à *the outpouring*. En somme, il convient de privilégier les traductions mettant en scène tout d'abord un écoulement, puis une création, ensuite une force et en dernier lieu une offrande.

#### 1.4. un être soumis à une vie psychologique :

##### 1.4.1. caractéristiques psychologiques positives :

##### 1.4.1.1. présence du préfixe privatif a- :

Lors des précédentes rubriques, nous avons souligné l'importance quantitative et qualitative des attributs positifs présents dans la *Bhagavadgîtâ*. En présentant les équivalences françaises et espagnoles, nous avons mis en évidence la difficulté que de telles notions, de plus en plus abstraites, pouvaient entraîner dans le travail de traduction. Des obstacles surgissent-ils identiquement au sein de langues germaniques ?

	adambha	amānitva	ārjava
<u>en allemand</u>			
K. Mylius	<i>Rechtschaffenheit</i>	<i>Bescheidenheit</i>	<i>Redlichkeit</i>
R. Boxberger	<i>Unschuld</i>	id.	<i>Redlichkeit</i>
R. Garbe	<i>Aufrichtigkeit</i>	<i>Demut</i>	id.
L. von Schroeder	<i>Redlichkeit</i>	<i>Bescheidenheit</i>	<i>Beständigkeit</i>
P. Schreiner	<i>Freiheit von Dünkel</i>	<i>Uneingebildetheit</i>	<i>Geradlinigkeit</i>
M. von Brück	<i>Redlichkeit</i> + note	<i>Bescheidenheit</i>	<i>Rechtschaffenheit</i>
<u>en anglais</u>			

F. Edgerton	deceit	absence of pride	uprightness
J.A.B. van Buitenen	lack of display	lack of pride	id.
E. Easwaran	free from deceit	free from pride	upright
W.Q. Judge	free from hypocrisy	free + selfesteem	sincerity
A. de Nicolás	deceit	lack of arrogance	uprightness
M. Pati	unpretentiousness	humility	id.
	ahimsā	abhaya	adroha
<u>en allemand</u>			
K. Mylius	<i>Nichtverletzen</i>	<i>Furchtlosigkeit</i>	<i>Nichtfeindlichkeit</i>
R. Boxberger	<i>Aufrichtigkeit</i>	id.	<i>Ausdauer</i>
R. Garbe	<i>niemand Leidens tun</i>	id.	<i>Wohlfühlen</i>
L. von Schroeder	<i>Nichtverletzen</i>	id.	<i>Nichtkränken</i>
P. Schreiner	<i>Gewaltlosigkeit</i>	id.	<i>Freiheit von Feindseligkeit</i>
M. von Brück	id.	id.	<i>keine Feindseligkeit</i>
<u>en anglais</u>			
F. Edgerton	harmlessness	fearlessness	no injuriousness
J.A.B. van Buitenen	lack of injury	id.	friendliness
E. Easwaran	gentle ( <i>adjectif</i> )	fearless	[avoid] malice
W.Q. Judge	free from injury to others	fearlessness	loyalty
A. de Nicolás	nonviolence	id.	freedom from conceit
M. Pati	non-injury	id.	absence of pride

A la lecture de ce tableau, plusieurs pistes de dessin. Dans un premier temps, nous notons la présence de deux préfixes privatifs homonymes : un- (alld., angl.), dans *Unschlud* (R. Boxberger) et *unpretentiousness* (M. Pati), correspond formellement au préfixe privatif sanskrit a-. En dépit de cette parenté morphologique fort appréciable, il n'est guère possible d'accepter ces deux items comme équivalents du sanskrit aḍambha, car l'un réfère à la notion de culpabilité, l'autre à celle d'orgueil, sèmes absents du terme source, paraphrasable en « absence de tromperie ». Le recours à la composition ne se révèle pas des plus courante, cédant la place à des groupes nominaux expansés comprenant soit un adjectif, soit un nom suivi d'une préposition introduisant à son tour un nom. A cette occasion, nous constatons que



la préposition employée en anglais découle directement de la préposition allemande : *from* < *von*, de même que l'adjectif *free* est issu de *frei*, *Freiheit*. Nous retrouvons cette structure dans *lack of*. Selon cette optique, les traducteurs associent un lexème antonyme de *aḍambha* à une négation : les deux pôles se neutralisant alors pour produire un groupe expansé de sens positif. Ceci correspond à la structure profonde de *aḍambha* (a + *ḍambha*), mais implique une négation non essentielle, de caractère accidentel. En revanche, si nous analysons plus finement le sémantisme des termes proposés, nous sommes dans l'obligation d'en rejeter un certain nombre, car leur sens s'éloigne trop fortement de la base sanskrite. Ainsi, était-ce radicalement le cas pour *Unschuld* et *unpretentiousness* – en dépit de leur caractère synthétique –, mais également pour *Dünkel*, *hypocrisy* et *display*, car il ne s'agit ni d'une absence de comportement orgueilleux, ou encore hypocrite, ni d'un étalage de richesses ou d'une manifestation de colère. De même pourrions-nous écarter *Aufrichtigkeit*, car l'absence de tromperie n'est pas rigoureusement identique à la sincérité. Nonobstant, des éléments comme *deceit*, *Rechtschaffenheit* ou *Redlichkeit* correspondent à la notion sanskrite décrite. En effet *deceit*, associé à une négation, permet de rendre compte de l'absence de tromperie et valorise une attitude qui rejette la duperie. De même, *Rechtschaffenheit* et *Redlichkeit*, strictement synonymes, confortent le lecteur dans l'idée que le comportement décrit joue sur l'honneur et la correction (*ehrlich* et *anständig* décrivent ce concept). Cependant ces derniers ne s'attachent pas suffisamment à l'absence de volonté de duper et rompent tout lien morphologique avec le sanskrit.

Par l'observation du traitement de *aḍambha*, nous nous rendons rapidement compte que la traduction d'une telle unité lexicale pose des difficultés. Ce constat se confirme à l'examen des autres éléments. Sur le plan de la forme, les traducteurs anglophones recourent massivement à des groupes expansés contenant une négation, une préposition et le terme nié : ceci est le cas de cinq équivalences sur six. Par cet usage de la paraphrase, ils contournent une partie des difficultés de traduction en détaillant les sèmes à l'œuvre dans le lexème simple sanskrit : *lack of/absence of/free from* répondent à cette optique d'autant que les lexèmes nominaux qui leur sont associés correspondent au sémantisme de la base sanskrite : *pride*, *selfesteem*, *arrogance* sont parfaitement acceptables. Seul M. Pati tente de conserver la forme sanskrite initiale en écrivant *humility*. Il est suivi en cela par la plupart des énonciateurs allemands qui privilégient des lexèmes simples tels *Bescheidenheit*, *Demut* (qui transcrivent

l'humilité). Il n'en demeure pas moins que le choix de P. Schreiner – *Uneingebildetheit* – leur est préférable dans la mesure où ce mot comporte un lexème pouvant fonctionner isolément (*Eingebildetheit*) et un préfixe privatif déjà cité : *un-*. Ces deux facteurs le rapprochent considérablement de la forme sanskrite de *amānitva*. Par des procédés morphologiques, P. Schreiner produit la meilleure équivalence possible.

Concernant *ârjāva*, les divergences ne sont pas aussi grandes, car le matériel lexical se réduit. En effet, nous lisons à trois reprises *Redlichkeit* et son synonyme *Rechtschaffenheit*, attachés à la notion de sincérité, de rectitude également contenue dans *uprightness* (cinq cas sur six) ou dans l'adjectif qualificatif *upright*<sup>69</sup> (une occurrence) et plus encore dans *sincerity* (dérivé du latin) mais empreint de subjectivité. La rectitude apparaît semblablement dans *Geradlinigkeit*, très concret, qualifiant un être pensant caractérisé par sa droiture ; ce terme est construit sur l'adjectif *geradlinig*, qui désigne l'alignement spatial, synonyme de droit. Il n'est guère que *Beständigkeit* à s'éloigner du concept en insistant à tort que la « constance », la permanence d'un attribut.

Il arrive que des termes sanskrits puissent être facilement associés à des mots de langues germaniques préfixés. *Abhaya* en constitue une nouvelle preuve. En effet, l'« absence de crainte » trouve un homologue parfait en allemand grâce à *Furchtlosigkeit*, dont les dérivations successives se paraphrasent en : fait + d'être + sans + crainte et en anglais dans *fearlessness*, construit selon un procédé analogue. Nous notons par ailleurs que la négation sanskrite est préfixée alors que les négations allemandes et anglaises sont suffixées. Les langues allemande et anglaise se montrent relativement efficaces dans la recherche d'équivalences de termes abstraits.

Le traitement de *adroha* et plus largement de *ahimsā* en est une illustration. Ainsi *adroha* comporte plusieurs sens inclus dans un même champ notionnel : « se montrer bienveillant », « ne pas chercher à faire du mal ». Ces deux significations principales réapparaissent de manière très performante dans les équivalences allemandes et anglaises. De cette façon, *Wohlfollen* (R. Garbe) et *friendliness* (J.A.B. van Buitenen) insistent sur le caractère de bienveillance, de bonté, tandis que [avoid] *malice* nie son antonyme contradictoire : la malveillance. L'efficacité de transcription s'accroît graduellement si nous considérons *Nichtfeindlichkeit*, *keine Feindseligkeit* ou à *Freiheit von Feindseligkeit*, qui

---

<sup>69</sup> *Recht* (alld.) et *right* (angl.) sont de même ascendance et évoquent la rectitude, la droiture.

excluent une possible hostilité. Plus proche de la morphologie sanskrite, nous pourrions lire *Unfeindseligkeit*, qui exprime une négation intrinsèque. En dernier lieu, transparaît également le sens de la base verbale DRUH- [faire ou chercher à faire du mal] dans *Nichtkränken*, no injuriouness qui rejettent l'intention de blesser autrui, soit concrètement, soit indirectement. En revanche, nous décelons dans les traductions des équivalences inacceptables, car contrevenant fondamentalement au sens de अद्रोहा. Nous pensons à *Ausdauer* (sème de durée), à *loyalty* (fidélité à une promesse), à *freedom from conceit* (absence de vanité), à *absence of pride* (absence d'orgueil).

De même sommes-nous contraints de repousser un certain nombre de traductions de अहिंसा, concept sanskrit particulièrement ardu à définir. Non seulement, अहिंसा ne revient pas à s'abstenir de la violence, mais bien à l'exercer conformément aux principes dictés par le धर्मा. Comment accepter dans ces conditions des unités lexicales telles *Aufrichtigkeit* (R. Boxberger) – sincérité, honnêteté {qualification du comportement de l'individu} –, *gentle* (E. Easwaran) – gentil, bien né {expression de sentiment} –, *harmlessness* (F. Edgerton) – innocuité, fait d'être inoffensif {appréciation de la dangerosité} – qui sont autant de faux-sens ? Nonobstant, nous relevons des traductions très satisfaisantes. Ainsi *niemand Leides tun* – en dépit de son caractère analytique dommageable – décrit convenablement la réalité sous-jacente. Si l'on ne fait pas de mal à quelqu'un, on ne le blesse pas par définition : de cette façon, *Nichtverletzen* (K. Mylius et L. von Schroeder), mais aussi *non-injury* (absence de blessure/de mal, M. Pati) se conforment non seulement à la morphologie de l'item sanskrit, mais également à son sémantisme profond. Ce calque morphologique facilite la perception du concept, bien davantage que des groupes expansés du type *lack of injury* ou *free from injury to others*. Néanmoins rien n'égale des lexèmes nominaux comme *Gewaltlosigkeit* (P. Schreiner, M. von Brück) ou *nonviolence* (A. de Nicolás), paraphrasable en *Gewalt nicht anwenden* [fait + pas + user + violence]. L'absence de violence est parfaitement perceptible.

#### 1.4.1.2. absence du préfixe privatif a- :

Le champ notionnel des attributs positifs n'est pas exclusivement composé d'éléments lexicaux présentant un préfixe privatif a- adjoint à une base nominale. Il existe également des

items autonomes se répartissant autour des concepts de constance, force, don, pureté et perfection.

	ksanti	dhṛti	sthairya	bala	tejas
<b>en allemand</b>	<b>constance</b>			<b>force</b>	
K. Mylius	<i>Geduld</i>	<i>Festigkeit</i>	<i>Beständigkeit</i>	<i>Gewalt</i>	<i>Glanz</i>
R. Boxberger	id.	id.	<i>Enthaltbarkeit</i>	id.	<i>Kraft</i>
R. Garbe	<i>Nachsicht</i>	<i>Ausdauer</i>	<i>Standhaftigkeit</i> ou <i>Selbstbeziehung</i>	<i>Gewalttat</i>	<i>Energie</i>
L. von Schroeder	<i>Geduld</i>	<i>Festigkeit</i>	<i>Selbstzügelung</i>	<i>Gewalt</i>	<i>Kraft</i>
P. Schreiner	<i>Nachsicht</i>	<i>Durchhalten</i>	<i>Beständigkeit</i>	<i>Macht</i>	<i>Glut</i>
M. von Brück	<i>Geduld</i>	<i>Zusammenhalt</i>	<i>Beständigkeit</i> et <i>Selbstbeherrschung</i>	id.	<i>Strahlkraft</i>
<b>en anglais</b>					
F. Edgerton	patience	steadfastness	firmness	force	majesty
J.A.B. van Buitenen	forbearance	continuity	fortitude	overbearing strength	vigor
E. Easwaran	forgiving	will	filled with inner strength	violent	vigor
W.Q. Judge	patience	power of cohesion	firmness	[full of] might	power
A. de Nicolás	id.	will + mention du terme sanskrit en italique	steadfastness	power	vigor
M. Pati	forgiving	steadfastness	fortitude / steadfastness	power	vigour

	dāna	ṣauca	antagata
<b>en allemand</b>	<b>don</b>	<b>pureté</b>	<b>perfection</b>
K. Mylius	<i>Opfer + note</i>	<i>Reinheit</i>	<i>die Menschen, die dem Bösen eine Ende gesetzt haben und Gutes tun</i>
R. Boxberger	id.	<i>Reinlichkeit</i>	<i>Sünde entweichen</i>
R. Garbe	<i>Askese</i>	<i>Reinheit</i>	<i>Sünde ist zu Ende</i>
L. von Schroeder	<i>Opfer</i>	id.	<i>das Böse von sich abtun</i>
P. Schreiner	id.	<i>Reinlichkeit</i>	<i>das Übel findet sein Ende</i>

M. von Brück	id.	<i>Reinheit</i>	<i>verdienstvolle Taten</i>
en anglais			
F. Edgerton	religious worship	purity	men of virtuous deeds
J.A.B. van Buitenen	sacrifice	id.	righteous men
E. Easwaran	the truth of the scriptures	pure	those who have freed themselves from all wrongdoing
W.Q. Judge	piety and alms-giving	purity	men of meritorious deeds
A. de Nicolás	sacrifice	cleanness	men of righteous lives whose sins have ceased
M. Pati	id.	purity	non traduit

A l'analyse de ces deux tableaux, il semblerait que de tels termes n'aient pas posé de difficultés majeures.

Kṣānti est logiquement rendu par des lexèmes synonymes de patience : *Geduld* (alld.), *patience / forbearance* (angl.) ou d'indulgence<sup>70</sup> : *Nachsicht* (alld.), *forgiving* (angl.). Les sèmes de fermeté, constance, de volonté bien arrêtée sont repris identiquement dans les équivalences de dhṛti. Le sens de fermeté est suggéré par *Festigkeit* (alld.), *steadfastness* (angl., de même étymon que le mot précédent) et dans une moindre mesure par *Zusammenhalt* (alld.), qui laisse entendre davantage une idée de cohésion, reprise par W.Q. Judge avec *power of cohesion*. La notion de « constance » apparaît dans *Ausdauer* (alld.) et *continuity* (angl.), qui insistent sur l'aspect duratif de cet état. L'acception de dhṛti en « volonté » se lit sous la plume d'énonciateurs anglophones. E. Easwaran et A. de Nicolás emploient le nom *will*. Le fait de se tenir debout, de stationner est à l'œuvre pareillement dans sthairyā : *Standhaftigkeit* (alld.), *steadfastness* (angl.), qui reprennent strictement les racines indo-européenne STHĀ- et latine sta-, *firmness* (angl.) marquent la fermeté, la solidité tandis que *Beständigkeit* (permanence, trois occurrences) se dirige nettement vers un aspect temporel non contenu dans le mot sanskrit source. Toutefois, ce sens ne peut pas être totalement exclu, car ce qui se tient fermement demeure stable longtemps. Toutefois il est difficile de justifier *Selbstbezügelung / Selbstbeherrschung* (alld) ou *filled with inner strength* (angl.), car la constance n'implique pas de quelconques mortifications ou la pratique

<sup>70</sup> Au sens de facilité à excuser, à pardonner.

de l'ascèse, comme le suggère à tort *Enthaltſamkeit*, dans lequel nous retrouvons la racine *Halt-* (arrêt, station). De même refusons-nous *fortitude*, car il n'est pas question de force d'âme.

En revanche *baḷa* n'appelle pas de grands commentaires ; sa traduction se répartit logiquement entre les sens de force ou de puissance exprimées en allemand par *Gewalt/Macht* et en anglais par *force/might*<sup>71</sup>/*strength*. Etymologiquement, *Gewalt* dérive du vieux haut allemand *waltan* ayant pour sens *stark sein, herrschen*. Il s'agit bien d'une force agissante, dominatrice et puissante. Seul l'item *violent* (F. Edgerton) s'intègre moins à ce contexte. Quant à *tejaḥ*, ces traductions s'articulent autour de deux axes : la force, l'énergie sous la forme *Kraft/Energie* (alld.), *vigor/vigour* et le rayonnement avec *Glanz/Glut* : deux possibilités qu'appréhende habilement M. von Brück en les associant avec l'item *Strahlkraft*. Seuls se démarquent *majesty* et *power* peu adaptés, qui sont à rapprocher de *baḷa*.

*Dāna*, qui suggère un don, une offrande se laisse facilement traduire en allemand : *Opfer* (cinq cas sur six) s'adapte parfaitement au sémantisme de ce lexème nominal dérivé de la base verbale *DĀ-*. L'équivalence choisie par R. Garbe, *Askese* se prête moins au contexte du shloka, car il ne s'agit pas d'une pratique de mortification ou d'une conduite ascétique, mais réellement d'un présent. Il est, par ailleurs, curieux que le simple fait de donner se transforme aussi majoritairement en sacrifice dans les productions de langues anglaises : *sacrifice* (trois occurrences) prédomine par une sorte de mise en relief. Or la variante la plus cohérente serait *alms-giving*<sup>72</sup>. Cependant W.Q. Judge y adjoint inutilement *piety*, à forte connotation morale. En outre, des expressions comme *the truth of the scriptures* (E. Easwaran) et *religious worship* (F. Edgerton) intègrent un paramètre religieux rigoureusement exclu des termes sanskrits. En revanche, *ṣauca* est rendu sans aucune difficulté : *Reinheit* (un degré de dérivation par rapport à *rein*, quatre occurrences) et *Reinlichkeit*, son parasynonyme (deux degrés de dérivation par rapport à l'adjectif, deux occurrences) désignent efficacement la notion de pureté de même que les items anglais *purity / pure* (E. Easwaran) tandis que *cleanness* oriente le propos vers la propreté, un des sèmes possibles de *ṣauca*. En dernier lieu, *antaḡata* appelle davantage de commentaires. Par ce mot, le sanskrit décrit une personne

---

<sup>71</sup> *Macht* (alld.) et *might* (angl.) sont de même origine.

<sup>72</sup> Sens : donner, faire l'aumône à quelqu'un. Toutefois faire l'aumône nous renvoie à un sens ecclésiastique premier de « don charitable fait aux pauvres ».

ayant atteint le but ultime sans qu'il ne soit clairement fait référence à la religion ou à l'orthopraxie hindoue. Or, à la considération des équivalences proposées dans les langues germaniques, il apparaît que celles-ci sont fortement imprégnées par la religion et l'idée de morale. Ces traductions se répartissent selon plusieurs axes :

- la notion de péché transparaît de manière dommageable : *Sünde entweichen* (R. Boxberger), *Sünde ist zu Ende*<sup>73</sup> (R. Garbe), *men [...] whose sins have ceased* (A. de Nicolás) ;
- à la notion de péché s'oppose la notion de vertu : *men of virtuous deeds* (F. Edgerton) ou de mérite : *men of meritorious deeds* (W.Q. Judge) ; autant de termes qui s'appuient sur un jugement subjectif quant à la qualité morale ou intellectuelle d'une personne. Nous regroupons sous cette même rubrique des groupes lexicaux, qui glissent également vers la morale : *verdienstvolle Taten* (M. von Brück), *righteous men* (J.A.B. van Buitenen), qui renvoient à l'idée de mérite et de récompense imputable à une certaine rectitude. De plus, A. de Nicolás ne s'en tient pas à *men of righteous lives*, mais ajoute *sins* (les péchés) ;
- appartenant au même domaine, certains groupes nominaux opèrent une dichotomie entre le bien et le mal soit en les séparant : *das Böse von sich abtun* (L. von Schroeder), *das Übel findet sein Ende* (P. Schreiner) soit en les associant : *die Menschen, die dem Bösen eine Ende gesetzt haben und Gutes tun* (K. Mylius), *those who have freed themselves from all wrongdoing* (E. Easwaran). Il est cependant déplorable que ces expressions jouent sur ce registre alors que *antagata* n'évoque qu'une voie, qui a été suivie jusqu'à son terme et par laquelle le but ultime a été atteint. Ce but n'est pas davantage précisé en sanskrit ; pourquoi choisir de bipolariser la notion ?
- en dernier lieu, nous nous demandons si une traduction allemande de la forme *der, der das Ende erreicht hat* ne rendrait pas suffisamment compte du sens d'*antagata*, tout en conservant une certaine neutralité, en dépit d'un long développement. *Der zum Ende Gegangene* n'est pas envisageable dans la mesure où il existe en allemand l'expression « *mit ihm geht es zu Ende* », qui signifie que la personne est à l'agonie.

---

<sup>73</sup> C'est une bonne idée que de conserver le dérivé allemand du sanskrit *anta* : *das Ende*.

Ainsi, une correspondance stricte et exacte entre les unités lexicales sanskrites et les lexèmes allemands et anglais ne s’offre pas spontanément à nous. En est-il de même avec l’expression des attributs négatifs ?

#### 1.4.2. caractéristiques psychologiques négatives :

Nous répartissons les attributs négatifs selon quatre dominantes : l’orgueil, la colère, l’erreur et l’avidité.

##### 1.4.2.1. orgueil et colère :

Il s’agit d’examiner les quatre lexèmes nominaux suivants :

	abhimāna	māna	darpa	krodha
<u>en allemand</u>				
K. Mylius	<i>Hochmut</i>	<i>Hochmut</i>	<i>Stolz</i>	<i>Zorn</i>
R. Boxberger	<i>Prahlsucht</i>	<i>Dünkel</i>	<i>Stolz / Prahlsucht</i>	id.
R. Garbe	<i>Hochmut</i>	<i>Stolz</i>	<i>Stolz</i>	id.
L. von Schroeder	id.	<i>Hochmut</i>	id.	<i>Zornigkeit</i>
P. Schreiner	<i>Ehrsucht</i>	<i>Wahn</i>	<i>Eingebildetheit</i>	<i>Zorn</i>
M. von Brück	<i>Hochmut</i>	<i>Stolz</i>	<i>Arroganz</i>	id.
<u>en anglais</u>				
F. Edgerton	overweening pride	pride	arrogance	wrath
J.A.B. van Buitenen	too much self-esteem	id.	pride	irascibility
E. Easwaran	conceit	id.	arrogance	anger
W.Q. Judge	overweening pride	arrogance	insolence	id.
A. de Nicolás	presumption	pride of self	pride	id.
M. Pati	self-conceit	pride	arrogance	id.

Les deux premiers termes de ce tableau comportent un radical commun de forme māna ; le préfixe abhi- n’étant qu’intensif. Une traduction efficace de māna et de abhimāna doit tenir compte du lexème commun et mentionner impérativement une gradation. Examinons les techniques des différents traducteurs. Certains ne tiennent absolument pas compte de abhi-, l’ignorant totalement au point de traduire identiquement les deux mots : nous enregistrons *Hochmut* (K. Mylius, L. von Schroeder). D’autres ne conservent pas le lien



morphologique qui unit les deux items sanskrits, qui sont alors rendus par des noms résolument différents : *Prahlsucht/Dünkel* (R. Boxberger), *Hochmut/Stolz* (R. Garbe et M. von Brück), *Ehrsucht/Wahn* (P. Schreiner). Certes ce choix permet de rendre compte de la présence de deux items sanskrits distincts quoiqu'appartenant au même champ lexical. Néanmoins que faut-il préférer ? Délaisser les liens de parenté ou fondre *māṇa* et *ābhimāṇa* (qui ne se différencient que d'un degré) ? Notons que le terme *Wahn* ne convient pas à la situation, car il dénote davantage l'idée de folie tant dans son acception courante d'« idée extravagante » que dans sa désignation d'une « altération plus ou moins grave de la santé psychique entraînant des troubles du comportement ».

En analysant les traductions anglaises, il semblerait que ce soit l'option de deux variantes qui recueille les faveurs de la majorité des énonciateurs. En effet, nous lisons en alternance *pride/self-esteem*, *pride/conceit*, *pride/presumption*, *pride/self-conceit* ou encore *pride/arrogance*. Prédomine en premier lieu la traduction de *māṇa* sous la forme de *pride*, la gradation étant notifiée par un terme distinct. Ce choix se justifie en partie par le fait qu'il est relativement difficile de trouver de stricts correspondants à *ābhimāṇa* et *māṇa* en conservant la parenté étymologique. Néanmoins, un des transmetteurs y parvient en recourant à un adjectif qualificatif épithète (morphologiquement un verbe + *ing*) appliqué au lexème *pride*. En effet, F. Edgerton écrit *pride* (*māṇa*) et *overweening pride* (*ābhimāṇa*) réalisant ainsi la meilleure équivalence. En dépit des nombreuses variantes proposées, il n'en demeure pas moins que les termes usités se conforment au sémantisme de la base sanskrite.

Synonyme d'orgueil et de vanité, *darpa* connaît une plus grande uniformité de traitement : majoritairement rendue par *Stolz* (all., quatre cas sur six) ou par un synonyme *Eingebildetheit* ou par *arrogance* (angl., trois cas sur six), elle est cependant mal interprétée par W.Q. Judge, qui l'associe à tort à l'insolence, à l'instar de S. Lévi et J. Mascaró. Quant à J.A.B. van Buitenen, M. Pati, ils la rapprochent – peut-être faiblement – de *māṇa* par l'intermédiaire de *pride*.

Désignant le sentiment de colère, *krodha* rencontre des équivalences parfaitement efficaces et très simples tant en allemand (*Zorn*) qu'en anglais (*anger*). Seul L. von Schroeder recourt à *Zornigkeit*, qui décrit certes fondamentalement le sentiment de colère, mais plus précisément le fait de se mettre en colère, l'accès de colère – précision non essentielle –.

J.A.B. van Buitenen conserve le sens primaire de *krōḍha*, en insistant sur l'aspect d'irritation grâce à *irascibility*. *Wrath* (colère, courroux) semble convenir.

#### 1.4.2.2. erreur et avidité :

Dans ce champ de l'égaré, de l'envie, nous sommes confrontés aux mots suivants :

	doṣa	moha	pramāda	lobha
<b>en allemand</b>				
K. Mylius	<i>Fehler</i>	<i>Betörung</i>	<i>Nachlässigkeit</i>	<i>Gier</i>
R. Boxberger	<i>Betörung</i>	<i>Wahn</i>	non traduit	<i>Geschäftigkeit</i>
R. Garbe	<i>Hang</i>	<i>Betäubung</i>	<i>Nachlässigkeit</i>	<i>Habsucht</i>
L. von Schroeder	<i>Welthang</i>	<i>Betörung</i>	id.	id.
P. Schreiner	<i>Mängel</i>	<i>Unbesonnenheit</i>	<i>Weltzugewandtheit</i>	<i>Gier</i>
M. von Brück	<i>Übel</i>	<i>Verblendung</i>	non traduit	id.
<b>en anglais</b>				
F. Edgerton	delusion / sin of attachment	delusion	heedlessness	greed
J.A.B. van Buitenen	flaws of attachment	id.	neglect	id.
E. Easwaran	selfish attachment and selfish desire	confused	infatuated	selfish and greedy ends
W.Q. Judge	evil of attachment	delusion	negligence	greed
A. de Nicolás	fault of attachment to action	id.	heedlessness	love of gain
M. Pati	evil of attachment	id.	id.	greed

Autant, le mot sanskrit *doṣa* n'avait engendré aucun problème dans les langues romanes, autant son interprétation par les énonciateurs anglophones et germanophones pose question. Seul K. Mylius l'appréhende de manière satisfaisante, lui faisant correspondre *Fehler*. Ses homologues allemands se livrent à des commentaires de *doṣa* peu justifiables : ainsi lisons-nous *Betörung* (R. Boxberger), qui suppose un aveuglement, une perte de l'esprit critique sous l'effet d'un abrutissement, *Mängel* (P. Schreiner) ou encore *Übel* (M. von Brück) alors qu'il n'est absolument pas question de manque ou d'opposition du bien et du

mal. En dernier lieu, R. Garbe et L. von Schroeder s'entendent pour associer  $\text{d}\text{o}\text{s}\text{a}$  à l'idée d'un attachement simple (*Hang*, R. Garbe) ou aux biens du monde (*Welthang*, L. von Schroeder). Par ailleurs, nous retrouvons cette notion d'attachement, de liens dans toutes les traductions en langue anglaise, sans exception aucune : **attachment** se trouve alors mis en relation avec **sin** (péché), **flaws** (liens), **evil** ou **fault**. L'interprétation de  $\text{d}\text{o}\text{s}\text{a}$  (sous la forme d'un attachement) constitue une reconstruction de la notion : l'erreur serait de s'attacher (aux biens terrestres). Cependant la base verbale sanskrite  $\text{D}\text{U}\text{S}$ - ne signifie que « devenir souillé ou mauvais », la souillure hindoue n'est pas comparable au péché chrétien.

Qu'en est-il de  $\text{m}\text{o}\text{h}\text{a}$ , reposant sur  $\text{M}\text{U}\text{H}$ -, indiquant un changement d'état par lequel l'individu tombe dans l'erreur, s'enfonce dans la confusion ? A première vue, il semblerait que ces sens premiers de  $\text{m}\text{o}\text{h}\text{a}$  soient conservés dans les langues germaniques : en effet, **delusion** (cinq cas angl.) correspond à cette signification, de même que le participe passé **confused** (E. Easwaran). Pareillement, l'égarement, la perte de repères, la confusion sont également présents dans le sémantisme de *Betörung* (K. Mylius, L. von Schroeder), de *Verblendung* (M. von Brück) ou encore de *Betäubung* (R. Garbe) dans la mesure où ces termes témoignent d'une perte de conscience prenant la forme soit d'un aveuglement (*blind*), soit d'une surdité (*taub*), soit d'un esprit perturbé (*torr*). En revanche, *Wahn* et *Unbesonnenheit* semblent devoir être écartés : *Wahn* insiste sur la folie tandis que *Unbesonnenheit* présente trop excessivement la notion de « raison ». En revanche, l'un des sens premiers de  $\text{p}\text{r}\text{a}\text{m}\text{â}\text{d}\text{a}$  prend la forme de « folie, erreur ». Or ce terme n'est pas rendu par son sémantisme original, mais subit l'influence de  $\text{a}\text{p}\text{r}\text{a}\text{v}\text{t}\text{ti}$ , synonyme d'inactivité de sorte que *Nachlässigkeit* (alld.), **neglect**, **negligence**, **heedlessness** (insouciance) conviennent dans ce contexte. Il n'en est pas de même de **infatuated** (E. Easwaran), trop orienté vers le champ sémantique de l'orgueil, ni de *Weltzugewandtheit* (P. Schreiner, « attiré par le monde, se vouant au monde »). En dernier lieu, l'expression du désir ardent par  $\text{l}\text{o}\text{b}\text{h}\text{a}$  n'engendre pas de difficulté particulière : *Gier* (alld.) et son équivalent anglais – qui partage par ailleurs la même base morphologique – **greed** s'adaptent très facilement à ce contexte. Sémantiquement équivalents, *Habsucht* et **love of gain** n'appellent guère de critique, pas plus que *Geschäftigkeit*, qui traduit convenablement un certain affairisme pouvant entraîner une attitude de convoitise, de cupidité.

### 14.3. sensations positives :

Les sensations positives éprouvées par les individus ne sont pas réellement nombreuses au sein de ce poème philosophique. Voici les quatre principales relevées.

	harṣa	icchâ	sukha	kâma
<u>en allemand</u>				
K. Mylius	<i>Lust</i>	<i>Wunsch</i>	<i>Glück</i>	<i>Verlangen et Begierde</i>
R. Boxberger	<i>Mut</i>	<i>Gier</i>	<i>Freude</i>	<i>Begier</i>
R. Garbe	<i>Begeisterung</i>	<i>Begierde</i>	id.	<i>Begierde</i>
L. von Schroeder	<i>Kampfesmut</i>	<i>Beghren</i>	<i>Lust</i>	<i>Begier</i>
P. Schreiner	<i>Freude</i>	<i>Begierde</i>	<i>Glück</i>	<i>Begierde</i>
M. von Brück	id.	<i>Zuneigung</i>	<i>Lust</i>	<i>absichtsvolle Motive</i>
<u>en anglais</u>				
F. Edgerton	joy	desire	pleasure	desire(s)
J.A.B. van Buitenen	id.	attraction	happiness	desire
E. Easwaran	to cheer	desire	pleasure	desire
W.Q. Judge	to raise	id.	id.	passion / desire
A. de Nicolás	joy	id.	id.	desires
M. Pati	to generate cheer in	id.	id.	desire

Comme nous l'avons présenté précédemment, harṣa désigne l'horripilation de joie, seul sème ayant survécu. C'est ce sens que les traducteurs P. Schreiner, M. von Brück, F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen et A. de Nicolás ont enregistré en utilisant respectivement *Freude* (alld.) et *joy* (angl.). Des synonymes tels que *Begeisterung* (comparable à « enthousiasme » choisi par A.-M. Esnoul et O. Lacombe), *to cheer* (égayer), *to generate cheer*<sup>74</sup> *in*, *to raise*<sup>75</sup> sont parfaitement acceptables, dans la mesure où ils sous-entendent une certaine excitation, à la source du verbe sanskrit HRṢ-, associant de manière rentable joie et excitation. En revanche, il n'est guère possible d'accepter *Lust* (envie) ou *Mut* (courage),

<sup>74</sup> Sens : une bonne disposition d'esprit.

<sup>75</sup> Sens : provoquer un sourire, la joie.

dont la signification diverge grandement du sémantisme du terme sanskrit. Néanmoins L. von Schroeder tient compte du cotexte : dans ce shloka, la conque de Bhîsma doit amener Duryodhana à combattre dans la joie ; elle lui insuffle également du courage.

Exprimant également la notion de désir, icchâ connaît une plus grande uniformité de traduction : ainsi, il est majoritairement rendu par *desire* en anglais, puis par des termes strictement synonymes, formés à partir d'une base semblable en allemand. En effet, *Gier*, *Begierde*, mais aussi *Begehren* témoignent tous de l'envie, du désir de l'homme pour lui-même. En marge, nous excluons le mot *Wunsch* (souhait), trop faible. En revanche, *attraction* (J.A.B. van Buitenen) et *Zuneigung* participent du même phénomène et se voient soumis aux critiques analogues à celles que nous avons formulées lors de l'analyse de leurs correspondants français et espagnols<sup>76</sup>. L'adjectif *sukha* se traduit convenablement par *pleasure* (cinq occurrences en angl.) tandis qu'il est unanimement interprété en bonheur, joie par les énonciateurs allemands [*Glück*, *Freude*] et par J.A.B. van Buitenen (*happiness*). Nous réitérons, dans ce cas, l'explication que nous avons avancée lors de l'examen du mot bonheur, choisi par S. Lévi. Ce qui est plaisant procure de la joie (*happiness*, *Freude*, *Lust*) et par voie de conséquence du bonheur (*Glück*). Archétype du bonheur/désir, *kâma* devient logiquement *desire* (angl.), *Begier* (alld.). *Verlangen* appartient à ce même champ sémantique, tout en insistant plus fermement sur le concept d'exigence, de réclamation – par l'intermédiaire d'un lexème verbal substantivé –. En revanche, il est difficile d'expliquer l'expression *absichtsvolle Motive* de M. von Brück, trop éloigné de *kâma* et de sa signification somme toute limpide.

#### 1.4.4. sensations négatives :

Sous cette rubrique, nous rangeons le strict antonyme de *sukha*, *duḥkha* et *dveṣa*, qui décrit un sentiment haineux.

	duḥkha	dveṣa
<u>en allemand</u>		
K. Mylius	Unglück	Haß

<sup>76</sup> Cf. infra A. la monade humaine [A.1. en sanskrit] 1. un être humain, homme ou femme 1.4. un être soumis à une vie psychologique 1.4.3. sensations positives. Nous déplorons le changement de direction qu'implique l'usage d'attraction (tirer à soi) à la place de désir (mouvement de l'individu vers l'objet convoité).

R. Boxberger	<i>Leid</i>	id.
R. Garbe	<i>Schmerz</i>	id.
L. von Schroeder	<i>Leid</i>	<i>Hassen</i>
P. Schreiner	<i>Unglück</i>	<i>Haß</i>
M. von Brück	<i>Leid</i>	<i>Abneigung</i>
<b>en anglais</b>		
F. Edgerton	pain	loathing
J.A.B. van Buitenen	unhappiness	aversion
E. Easwaran	pain	id.
W.Q. Judge	id.	id.
A. de Nicolás	id.	id.
M. Pati	id.	hatred

Le sémantisme de *duḥkha* comporte deux axes : peine et douleur. Nous retrouvons le sens de peine dans cinq des six traductions anglaises grâce à **pain** tandis que la douleur et la souffrance apparaissent en allemand par l'intermédiaire de *Leid*<sup>77</sup> et *Schmerz*<sup>78</sup>, le premier définissant spécifiquement une souffrance morale tandis que le second trouve son application dans la désignation d'une douleur tant physique que morale. Corrélativement à ces équivalences conformes, nous notons la volonté chez trois énonciateurs de créer une sorte de parallèle entre *sukha* et *duḥkha*, comme l'avait effectué A. Porte (avec plaisir et déplaisir). Ainsi lisons-nous *Glück* et *Unglück*: K. Mylius, P. Schreiner utilisent des procédés de dérivation afin de marquer la négation de même que J.A.B. van Buitenen avec **happiness/unhappiness** (J.A.B. van Buitenen) sans qu'aucune contrainte morphologique sanskrite ne les contraigne à procéder de la sorte.

Quant à *ḍveṣā*, il se trouve fidèlement traduit par *Haß*, *Hassen* (sentiment durable de haine/fait de haïr, allid.), **aversion** (angl.). *Abneigung* (M. von Brück) peut convenir, car il implique une idée de détournement, un rejet, également perceptible dans **hatred** et **loathing** (angl., répugner à faire quelque chose) ; de plus le terme *Abneigung* alterne dans les travaux de M. von Brück avec *Zuneigung*, traduisant *icchā*. Dans l'expression de la haine,

<sup>77</sup> Définition : *tiefer seelischer Schmerz als Folge erfahrenes Unglück*.

<sup>78</sup> Définition : 1. *durch Krankheit, Verletzung sehr unangenehme körperliche Empfindung*. 2. *tiefe seelische Bedrückung*.

nous avons relevé quatre sortes de formes : participe passé (*hatred*), processuel (*loathing*), verbe substantivé (*Hassen*) et lexèmes nominaux divers (*Haß, aversion, Abneigung*).

## 2. un être en relation avec ses semblables :

### 2.1. familles et castes :

En raison de l'interpénétration des notions de famille et de castes, il ne nous paraît pas possible de dissocier les parasyonymes *kula* et *varṇa*.

Considérons dans un premier temps, le seul terme de *kula* associé à la notion de nombre, de naissance, de clan. Aucune traduction ne peut faire l'économie de l'idée de groupe. Nous notons une prédominance des termes *Familie* (alld.) et *family* (angl.) issu du latin *familia* (*famulus* = serviteur). Les langues allemande et anglaise renforcent l'idée en adjoignant le sème de lien de sang. *Die Familie* est constituée de personnes liées par le sang (*blutsverwandte Personen*). Conscient que le terme sanskrit *kula* ne désigne pas seulement les parents et leurs enfants, L. von Schroeder tente d'étendre la famille au sens strict (quatre ou cinq membres) à la notion de parenté : *die Verwandten*, personnes liées par le sang ou par alliance se rapprochant ainsi de P. Schreiner (*die Sippe*), qui ne s'en tient pas seulement à la consanguinité, mais élargit le concept à des groupes d'individus – certes de même origine –, à des familles liées également par des coutumes, des règles sociales identiques. Dans *Familie, Verwandte, Sippe* et *family* prévalent les sèmes de multitude et de liens sanguins essentiels à la définition de *kula*. En revanche, le choix de R. Boxberger en faveur de *Geschlecht* pose la question de l'inscription dans le temps d'un groupe d'individus, interrogation non soulevée par le terme sanskrit original. *Geschlecht* [*was in die gleiche Richtung schlägt*] désigne plutôt l'ensemble des signes communs à des êtres humains ou à des animaux (*von Lebewesen oder Tieren Gesamtheit der Merkmale*), que des individus rassemblés en groupes très structurés. Intervient alors la notion peu satisfaisante de « race » et de « génération ». Parallèlement, la mention de *people* par M. Pati ne correspond pas réellement à *kula*. *People* (du latin *populus*) se définit comme un ensemble d'êtres humains vivant en société, sur un territoire défini, ayant en commun des coutumes et des institutions. Certains aspects de cette définition pourraient s'appliquer à *kula*, en particulier l'indication du nombre, mais l'idée de parenté, de naissance fait alors défaut.

S'agissant du terme *varṇa*, nous rencontrons une moins grande diversité lexicale. Majoritairement, *varṇa* est associé aux termes allemand (*die*) *Kaste* et anglais (*the*) *caste*,

tous d'eux empruntés au français. Cependant, le mot même de caste résulte d'un emprunt du français au portugais *casta*, féminin du masculin *casto* (pur). C'est tout naturellement que *Kaste*, *caste* sont employés dans ce contexte, car leur sens se rapporte exclusivement à l'évocation des classes sociales hindoues fermées. Néanmoins, ne sont pas absentes des traductions allemandes les unités lexicales suivantes : *Stamm* et *Stand* dérivés du verbe *stehen* (racine sanskrite : STHA-). Des deux, il semble falloir privilégier *Stand* qui décrit un groupe fermé, une couche de population d'une société fortement hiérarchisée. *Stand* revêt alors la forme d'un hypéronyme de *Kaste*, spécifique à la société hindoue. En revanche, (*der*) *Stamm*, s'applique à un groupe – de taille conséquente – d'individus partageant une langue, une culture, une structure économique et une aire de colonisation. Or si nous prenons en considération les différents membres des trois castes hindoues, ces derniers partagent une langue (le sanskrit), un territoire (le sous-continent indien), une culture basée sur la pratique de l'hindouisme sans pour autant être égaux entre eux. Placé dans le contexte hindou, le terme allemand *Stamm* peut induire en erreur un lecteur occidental n'ayant qu'une connaissance parcellaire de l'organisation sociétale hindoue. De même sommes-nous dans l'obligation d'exclure le terme anglais de *tribe* (W.Q. Judge, fr. tribu), qui désigne un groupe social et politique fondé sur une parenté ethnique réelle ou supposée, chez des peuples à organisation primitive. Il n'est pas question de parler de parenté ethnique dans la culture de l'Inde alors que les membres des castes n'ont pas la même origine cosmique : les *brāhmaṇa* sont nés de la bouche de *Puruṣa*, les *kṣatriya* de ses bras, les *vaiçya* de ses hanches tandis que les *çûdra* apparaissent sous ses pieds. Identiquement se trouve rejetée l'unité lexicale *society* (E. Easwaran), qui tout en supposant des rapports durables et organisés, établis en institutions, garantis par des sanctions, laisse trop à penser au latin *socius*, synonyme de compagnon, d'allié, d'associé.

## 2.2. membres de la famille :

### 2.2.1. le cercle familial réduit :

Le cercle familial réduit se compose du père, de la mère, des enfants et des grands-parents. En raison des parentés étymologiques évidentes existant entre *pitṛ* et père, *father*, *Vater*, *mātṛ* et mère, *mother*, *Mutter*, *bhrātṛ* et *brother*, *Bruder*, nous ne sommes pas



surpris de ne relever aucune différence dans les traductions. De même, lisons-nous *Sohn* [vieux-haut-allemand *sun(u) = der Geborene*] ou *son* en référence à *putra*.

Les premières divergences décelables dans les divers travaux se rencontrent avec *pitāmaha* : deux équivalences semblent ne pas parfaitement convenir. Il s'agit en premier lieu de (*die*) *Väter* (pluriel employé par L. von Schroeder). En effet, il s'avère alors complexe de dissocier *pitṛ* [père] de *pitāmaha* [père du père], un ascendant en dépit de l'utilisation du nombre pluriel, à moins de le comprendre dans le sens de « ancêtres ». De même, le substantif *grandparents* (M. Pati) comporte un sème supplémentaire par rapport à *pitāmaha* en présentant conjointement le père du père et la mère du père. En revanche, les équivalences relevées dans les autres traductions sont des plus efficaces, ne se différenciant que par leur niveau de langue. En effet, par l'intermédiaire de *Ahnen* (dans quatre textes allemands sur six) ou de *grandsires* (deux textes anglais sur six) sont effectivement désignés dans un langage soutenu, littéraire, les grands-pères, les ancêtres. Le pendant standard de *Ahnen* se lit chez P. Schreiner avec (*die*) *Vorfahren*, item qui décrit les membres d'une famille d'une génération antérieure à l'aide d'un lexème dont le degré de motivation concrète [moyen-haut-allemand : *vorvar*, littéralement celui qui marche avant] est encore facilement perceptible. De même l'usage de *grandfathers* (trois textes anglais sur six) ne soulève-t-il pas de remarque particulière, si ce n'est que se trouve maintenu avec succès le sème de grandeur (*maha* = *grand-*). L'adjonction à *pitāmaha* de la particule *pra-* l'amène à désigner un degré générationnel encore antérieur dont tiennent parfaitement compte K. Mylius, P. Schreiner et M. von Brück avec la composition de *Ur-* (marquant l'antériorité) et de *Ahn* en *Urahn*. Ce procédé de formation lexicale est à rapprocher de l'emploi de l'adjectif anglais *great* en composition : *Greatgrandsire* (F. Edgerton), *great-grandfather* (J.A.B. van Buitenen) ou en apposition épithète : *great grandfather* (M. Pati). Parallèlement, K. Mylius renforce le caractère honorifique de l'ascendance en écrivant *Urahnherr*, qui dénote dans un langage soutenu le fondateur d'une lignée. Nous retrouvons par ailleurs *Ahnherr* chez L. von Schroeder. De même *grandsire* dans la formation de F. Edgerton, représente-t-il un synonyme littéraire de *grandfather*, qui ne peut cependant pas se suffire à lui-même comme le suppose W.Q. Judge.

### 2.2.2. le cercle familial élargi :

Le cercle familial élargi comprend *çvaçura* (beau-père), *çyâla* (frère de la femme), *svajana* (les parents au sens large) et *sambandhi* (les parents par alliance).

Autant la traduction en anglais de *çvaçura* et de *çyâla* ne pose pas de difficulté [respectivement *father-in-law* et *brother-in-law*], autant elle appelle des commentaires en allemand. Concernant *çvaçura*, nous entrevoyons deux optiques : deux des traducteurs se sont souvenus que *sva* + *çura* a donné par une série de dérivations le vieux haut allemand *swâgur*, devenu en allemand moderne *Schwager*. Ainsi K. Mylius et R. Boxberger emploient-ils *Schwager*, qui désigne cependant le beau-frère et non le beau-père comme le suggère le terme source. Les quatre autres traducteurs allemands lui conservent par ailleurs ce sens de beau-père avec le terme littéraire et légèrement vieilli de *Schwâher* (R. Garbe et L. von Schroeder) puis avec *Schwiegervater* (P. Schreiner et M. von Brück). Il est par ailleurs étonnant de constater que R. Boxberger associe *Schwâher* et *çyâla*, le frère de la femme. D’où peut bien provenir une telle confusion ?

Dans les faits, *çyâla* représente le beau-frère. L. von Schroeder conserve l’image concrète des liens familiaux créés par l’union de l’homme et de la femme en composant le lexème suivant : [der] *Gattinnenbruder*, littéralement le « frère de la femme » se tient au plus près du sens sanskrit, preuve d’une exploitation très performante des ressources de la langue allemande face à *Schwager*. S’opposent un maintien du lien étymologique et une construction lexicale à partir du sémantisme du terme de départ.

Les divergences s’accroissent lorsqu’il s’agit de traduire des termes sanskrits comme *svajana* et *sambandhi*, dont l’hyperonyme français serait les « parents ». Néanmoins, il convient de distinguer les parents de même sang, *svajana* désignant les parents que l’on acquiert par la naissance (avec une idée de réciprocité), des parents par alliance *sambandhi* (littéralement qui sont liés avec, d’où l’idée de dépendance). Peu de traducteurs germanophones et anglophones différencient les deux termes sanskrits. Ainsi K. Mylius, M. von Brück et L. von Schroeder emploient-ils uniformément *die Verwandten*, que L. von Schroeder avait attribué au préalable à la traduction de *kula* (le clan).

Parmi les douze interprètes allemands et anglais, nous relevons les propositions pertinentes de R. Boxberger, R. Garbe, P. Schreiner et d’A. de Nicolás. Certes, R. Boxberger utilise la même base déverbative (lexème verbal *wenden*) substantivée *Verwandte* afin de traduire *svajana* et *sambandhi*, mais associe à la traduction du premier des deux mots

sanskrits le substantif *Blut* (impliquant une idée de parenté établie grâce au sang) tandis que l'équivalence du second terme sanskrit demeure hypospécifique : *Verwandte* désigne les membres d'une même famille (au sens large). Identiquement, R. Garbe différencie les deux notions en changeant de registre de langue : *Anverwandte* (langage soutenu) s'applique aux parents de même sang alors que *Verwandte* traduit – comme chez tous les traducteurs germanophones – *sambandhi*. A l'instar de R. Garbe, P. Schreiner recourt à *Angehörige* (les membres de ma famille, les miens) pour décrire le cercle familial strict. A. de Nicolás procède de même dans ses travaux écrivant d'une part *the own kind* (ma propre espèce) et *(others)*<sup>79</sup> *relations*. Différencier *svajana* et *sambandhi* ne suffit cependant pas à fournir une traduction satisfaisante. En témoignent les travaux de J.A.B. van Buitenen et E. Easwaran :

	<i>svajana</i>	<i>sambandhi</i>
J.A.B. van Buitenen	[the] relatives	allies
E. Easwaran	own relations	others with family ties

A la lecture de ce tableau, nous nous apercevons que les mots *relation[s]* et *all[ies]* sont synonymes, car renvoyant à la notion de liens comme le suppose l'ascendance latine du substantif *allies* (lat. *alligare*). Or, E. Easwaran semble confondre *svajana* et *sambandhi* au point d'en inverser le sens de sorte que le mot *relations*, moins spécifique, s'appliquerait davantage à *sambandhi* qu'à *svajana*. Nonobstant ne privilégier que les liens du sang ne convient pas mieux : *kindred* (W.Q. Judge)<sup>80</sup>, *kinsmen* (M. Pati) ne sont pas plus performants que *kinsfolk* qui assimile sous un même vocable parents et alliés.

### 2.3. membres des castes :

La société hindoue se subdivise en quatre castes, dont les membres remplissent des fonctions non interchangeables. Comme précédemment, nous distinguons les *brāhmaṇa* (symboles de l'autorité spirituelle), les *kṣatriya* (détenteurs du pouvoir administratif), les *vaiçya* (assurant les fonctions économiques) et les *çûdra* (accomplissant les tâches non assumées par les autres catégories).

<sup>79</sup> Il est à noter que les parenthèses sont présentes dans le texte d'A. de Nicolás.

<sup>80</sup> *The ties of kindred* désignent en anglais les « liens du sang ».

A la lecture des traductions en langues germaniques, un premier constat s'impose : la dénomination des membres des castes hindoues pose un problème majeur aux traducteurs. Il en ressort que la très grande majorité d'entre eux recourt aux emprunts des termes sanskrits. Ainsi dans dix textes sur douze, nous lisons [bramanØ], dans dix sur douze [udra], dans sept sur douze [vai ja], mais dans seulement cinq sur douze [k atriya]<sup>81</sup>. Comment expliquer cette différence ?

Les brâhmaṇa, spécialistes du sacré, n'ont pas d'équivalents dans notre civilisation occidentale, qui n'est pas construite hiérarchiquement autour de l'idéologie sacrificielle. De ce point de vue, il est judicieux d'emprunter à la langue sanskrite le terme qui désigne le représentant de l'autorité spirituelle. En choisissant de traduire brâhmaṇa, par le vocable *Priester*, K. Mylius et R. Boxberger nient une partie de la spécificité de la société hindoue, incitant le lecteur occidental découvrant l'hindouisme à penser que la fonction d'un brâhmaṇa se résume à celle d'un prêtre. Etymologiquement, *Priester* est issu du latin *presbyter* (membre le plus ancien d'une communauté), du grec *presbuteros* (ancien). Ceci revient à assimiler le brâhmaṇa à celui qui a reçu le troisième ordre majeur de la religion catholique, donc à l'associer à un abbé, un archiprêtre, un aumônier, un chanoine, un curé ; autant de termes inscrits dans un contexte religieux propre aux religions antiques (grecque et latine) ou aux religions chrétiennes d'Orient. Certes le lexème nominal allemand *Priester*, de même que son équivalent français prêtre, peut désigner un ministre du culte, c'est-à-dire un homme exerçant des fonctions religieuses dans une société quelconque à condition qu'il n'existe pas de termes spéciaux. Nous parlons effectivement de pasteurs protestants, de rabbins juifs, de bonzes, de lamas ; pourquoi dans cette perspective ne pas germaniser le mot sanskrit brâhmaṇa ? En outre, il nous paraît gênant de laisser entendre que l'hindouisme constitue une religion, alors que ce mode de pensée relève de l'orthopraxie. Pour les raisons invoquées ci-dessus, nous privilégions les termes allemand et anglais (*die*) *Brahmanen* et (*the*) *brahman*.

Identiquement il est difficile d'expliquer quelle catégorie de la population hindoue se trouve décrite sous le vocable çûdra : peu de traducteurs se risquent à lui chercher un équivalent dans la langue d'arrivée. Aussi constatons-nous la présence de dix emprunts parmi les douze textes. Ces emprunts connaissent des orthographes diverses : *Sûdra* (K. Mylius, A.

---

<sup>81</sup> Ecriture en alphabet phonétique international en raison de la grande diversité des graphies employées par les traducteurs.

de Nicolás), çûḍṛa (L. von Schroeder) ou encore **shudra** (E. Easwaran). Seuls M. Pati, F. Edgerton et J.A.B. van Buitenen se lancent dans une traduction. Dans un premier temps, M. Pati accole le terme sanskrit **sudra** et une esquisse de traduction de forme (**the**) **worker** tandis que les deux suivants recourent au terme **serf**. D'une manière générale aucune des deux propositions ne se conforme au sémantisme du mot sanskrit : les çûḍṛa ne sont pas des travailleurs quelconques, qui bénéficieraient des mêmes droits que les travailleurs occidentaux, encore moins des serfs, des esclaves privés de liberté, attachés à une terre, soumis à des incapacités, assujettis à certaines obligations et redevances. Ce sont plutôt des individus que leur naissance [ils ne sont pas ḍvijā, des deux-fois-nés] destine à l'accomplissement des plus basses besognes, entachées et impures – comme l'équarrissage –. Dans ce cas, il convient également de conserver le terme sanskrit, quitte à lui adjoindre une note explicative.

En revanche, la fréquence des emprunts baisse lorsque l'on se penche sur l'analyse des deux catégories sociales restantes. Les vaiçya, assurant les fonctions économiques sont rendus par sept emprunts, mais font l'objet de cinq traductions dont certaines sont malheureusement à exclure. Il s'agit en premier lieu du terme **commoner**, employé par J.A.B. van Buitenen, qui désigne le bourgeois, l'homme du peuple, or le bourgeois n'est-il pas citoyen d'un bourg, d'une ville ? Ce choix lexical s'explique, tout de même, par le fait que ce traducteur anglophone décrit la société hindoue selon un modèle tripartite comprenant la noblesse [kṣatriya = baron], la bourgeoisie et les serviteurs des deux catégories précédentes. Par souci de cohérence, J.A.B. van Buitenen recourt alors à **commoner**. En dépit de sa cohérence textuelle, il n'est pas possible d'accepter le mot **commoner** comme équivalent de vaiçya, de même que ce dernier ne désigne pas en Inde (**an**) **artisan** (F. Edgerton), c'est-à-dire une personne, un ouvrier travaillant pour son propre compte, car c'est la subsistance de l'ensemble du peuple hindou qui incombe aux membres de cette caste. Le seul équivalent anglais acceptable se lit sous la plume de M. Pati : **trader** désigne bien la catégorie des commerçants.

De la même façon devons-nous rejeter le terme allemand de *Stand*, en particulier tel que l'entend R. Boxberger, qui le fait correspondre au Tiers Etat (*der dritte Stand*) désignant la bourgeoisie aux côtés de la noblesse et du clergé. A la rigueur, *der Nährstand* (P. Schreiner) peut se comprendre si l'on considère le rôle assumé par les vaiçya.

#### 2.4. autres types de relations :

### 2.4.1. l'amitié :

Sont à distinguer trois termes sanskrits : mitra, *suḥṛd* et śakhi.

Mitra, autre nom de Varuṇa, désigne l'archétype de l'ami de sorte que nous lui trouvons logiquement associés les mots allemand et anglais *Freund* [vieux-haut-allemand *friunt, der Liebende*], *friend* (ou *the friendly* chez M. Pati). Seuls P. Schreiner et M. von Brück motivent leur traduction différemment en recourant au verbe substantivé *der Verbündete* (hypospécifique) qui désigne l'allié, voire le confédéré tandis qu'est occultée la nature des liens (ce sont des liens amicaux). Cette hypothèse se révèle acceptable même si elle alourdit le propos dans son ensemble. Sa pesanteur s'avère toutefois moindre que le groupe nominal employé par W.Q. Judge de forme « *near relations* », périphrase inutile lorsque l'on cherche à désigner les amis.

Nous avons souligné précédemment le haut degré de motivation du lexème nominal *suḥṛd* composé de *su* (son, soi) + *ḥṛd* (cœur). Cette motivation apparaît-elle encore dans les équivalences allemandes ou anglaises ? Il semblerait que ce soit le cas dans trois travaux sur douze. En effet, W.Q. Judge s'en tient au sens de *suḥṛd* « dont le cœur est bon » en constituant le groupe nominal *bosom friends* où *bosom* désigne le sein, la poitrine. A la notion d'amitié s'ajoute la bonté. « Celui dont le cœur est bon » devient chez M. Pati : *the well-wisher* (celui qui ne souhaite que le bien à son ami). Identiquement P. Schreiner rend les liens étroits unissant les amis de cœur grâce au verbe substantivé *Vertraute[r]*, par lequel nous comprenons qu'il s'agit de relations étroites, intimes : *der Vertraute* est une personne en laquelle nous pouvons placer notre confiance, une sorte de confident, de familier. S'agissant des autres traducteurs, nous relevons majoritairement les termes *Freunde* et *friends*.

La traduction de śakhi, qui comporte intrinsèquement la notion de cortège, ne pose aucune difficulté aux traducteurs germanophones, qui utilisent sans exception le participe passé substantivé du verbe *fahren* : *der Gefährte*, littéralement celui qui chemine, qui voyage avec quelqu'un. En langage soutenu, *der Gefährte* désigne la personne qui est liée à une autre par de solides liens d'amitié et qui partage les mêmes conditions de vie. La langue anglaise ne possédant pas la même capacité morphologique se trouve légèrement plus démunie face à śakhi : la difficulté semble être contournée par le recours au terme *companion* (issu du latin = littéralement celui qui partage le pain et le repas). *Companions* (W.Q.Judge, A. de Nicolás), *good companions* (J.A.B van Buitenen), conviennent mieux que *comrades*

(camarades = celui qui partage la même chambre) trop statique ou que **kinsmen** (qui désigne les membres d'une même famille) à exclure dans ce contexte.

#### 2.4.2. l'inimitié :

Deux termes se rapportent à cette notion : *ari* (ce qui est étranger) et *çatru* (ce qui se détache). Tous deux sont majoritairement rendus par *Feind* (alld. littéralement *der Hassende*) et **enemy** (angl., de racine latine *in + amicus = inimicus*). Nous notons cependant la présence du lexème nominal **foe** de même sens (F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen et M. Pati) mais plus recherché.

#### 2.4.3. la dyade maître/disciple :

Nous rapprochons dans un premier temps les substantifs *âcârya* et *çisya* non pas en raison de leur sémantisme, mais par les traductions dont ils font l'objet. En effet, *âcârya* et *çisya* connaissent un traitement rigoureusement identique chez les traducteurs germanophones. *Acârya* est associé à *Lehrer* (vieux haut allemand *lêrâri*), car nous avons bien affaire à un maître, à une personne qui dispense un enseignement tandis que *çisya* représente celle qui le reçoit : *Schüler* (moyen haut allemand *schualaere*, vieux haut allemand, *scuolâri*, latin *scholaris*) identifie l'enfant, l'adolescent qui appartient à une école.

En revanche, les pendants anglais de ces termes sanskrits se différencient davantage. Certes, nous trouvons **teacher** (le maître au sens large), mais nous lisons également **the tutor** (W.Q. Judge / lat. *tutor, tutrix*), directeur d'étude d'un groupe d'étudiants, qui délivre une assistance et un conseil particuliers, puis **the preceptor** (M. Pati / lat. *praeceptor*), maître qui n'enseigne qu'à un seul élève ne fréquentant pas, par ailleurs, un établissement scolaire. Autant, **teacher** s'adapte – dans la limite de ses moyens – à *âcârya* en dépit des différences fondamentales existant entre le métier d'enseignant tel qu'il est conçu en Occident et la notion de guide spirituel hindou, autant **tutor** et **preceptor** s'avèrent beaucoup trop spécialisés pour être appliqués à ce domaine de la formation hindoue. Il ne peut pas s'agir d'un directeur d'étude, car le *çisya* écoute avant tout l'enseignement délivré par le maître et observe sa manière de vivre et de se comporter.

Le terme *çisya* engendre également des difficultés de traduction. Ainsi trouvons-nous **the pupil** (l'élève, l'écolier), parfaitement acceptable, mais également **the student** (J.A.B. van Buitenen) qui désigne une jeune personne poursuivant des études secondaires ; notons toutefois que étudiant et écolier se sont longtemps concurrencés (y compris en français,

jusqu'au XVII<sup>ème</sup> siècle). Du point de vue sémantique, nous préférierions associer *çisya* à **disciple** (E. Easwaran, W.Q. Judge et M. Pati), car si nous occultons son appartenance au latin ecclésiastique, ce mot anglais représente le seul lexème nominal permettant d'indiquer d'une personne qu'elle reçoit ou a reçu l'enseignement d'un maître. Ceci place l'individu non plus face aux études ou à lui-même, mais en relation avec un maître. Plus que d'un accompagnement, il s'agit d'une mise en évidence de la voie à suivre. Par ce terme nous entrons dans le champ de la connaissance, de la formation intellectuelle tels qu'ils sont appréhendés dans la Bhagavadgîtâ.

Restent à considérer les dénominations *paṇḍita* et *çrestha*, (champ sémantique du maître). En premier lieu, doit prédominer dans toute traduction de *paṇḍita* le sens de sage, de savant-cultivé alors qu'il est intéressant de maintenir une forme superlative dans les équivalences de *çrestha*.

Les traductions relevées correspondent aux critères fixés. En effet, dans neuf textes sur douze, le sème de sagesse apparaît face à *paṇḍita* : *der Weise* (K. Mylius, R. Boxberger, R. Garbe et L. von Schroeder), *the wise* (J.A.B. van Buitenen, W.Q. Judge, A. de Nicolás et M. Pati) tandis que dans les trois restantes se faufile la notion de culture savante : *Gelehrte* (P. Schreiner et M. von Brück), *the learned* (F. Edgerton) représentent les formes de participe passé de deux verbes parents : *lehren* et *to learn*. Il est à noter que ces trois interprètes renforcent leur propos par l'adjonction d'adjectifs qualificatifs épithètes : *wahr/ wahrhaft* et *truly* alors que cette dichotomie du vrai et du faux n'est pas présente dans le monde hindou.

*Çrestha*, superlatif substantivé, rencontre cinq formations de base superlative (trois en allemand et deux en anglais) : certaines très sobres comme *der Beste* (L. von Schroeder et P. Schreiner), *the most excellent man* (W.Q. Judge), d'autres plus connotées telles *der Berühmteste* (expression de la célébrité, M. von Brück), *the noblest* (expression de la noblesse, F. Edgerton). A défaut de superlatif, certains transmetteurs du message de la Bhagavadgîtâ ont utilisé des comparatifs (degré un de l'adjectif) : *the superior man* (J.A.B. van Buitenen et A. de Nicolás) ; ce qui dénote un certain respect du terme source. En revanche nous perdons tout lien avec la forme sanskrite lorsque nous lisons *der Edler* (K. Mylius), *ein hervorragender Mann* (R. Boxberger), *the outstanding person* (E. Easwaran) qui ne conservent que le sens de supériorité.



### 3. un être ayant une vie psychique :

#### 3.1. l'âtman :

Analysons les traductions proposées pour âtman, la nature profonde de toutes les divinités, de tous les êtres vivants. Ce concept apparaît à de nombreuses reprises au sein de la Bhagavadgîtâ de sorte que nous en avons relevé plusieurs occurrences<sup>82</sup>. Un premier constat s'impose : âtman ne se voit pas attribuer un seul correspondant tout au long d'une même traduction, mais se trouve placé face à plusieurs termes allemands ou anglais, comme en témoigne le tableau récapitulatif suivant.

âtman		
<u>En allemand</u>		
K. Mylius	<i>das Selbst</i>	<i>die Seele</i>
R. Boxberger	id.	<i>das Selbst</i>
R. Garbe	id.	<i>das Selbst</i>
L. von Schroeder	id.	<i>der Geist</i>
P. Schreiner	id.	<i>das Selbst</i>
M. von Brück	id.	<i>der Geist</i>
<u>En anglais</u>		
F. Edgerton	the self	the self
J.A.B. van Buitenen	himself	the soul
E. Easwaran	the self	the Self
W.Q. Judge	id.	the soul
A. de Nicolás	his self	the self
M. Pati	the self	id.

Deux traductions sont particulièrement performantes en raison de leur respect très précis du sémantisme d'âtman : il s'agit de l'anglais (**the**) **self**, et de sa germanisation (*das*) *Selbst*. Nous rapprochons ces deux vocables du français Sois, qui désigne également la personnalité, le moi de chacun, de chaque sujet. Il est intéressant de noter que les traducteurs

<sup>82</sup> Lecture II, shloka 45 / lecture VI, shloka 5 / lecture XIII, shloka 24.

de langue allemande n'ont pas recouru à *das Es* (opposé à *das Ich*), trop ancré dans le champ de la psychanalyse par sa symbolisation de toutes les pulsions inconscientes. *Das Selbst*, à la suite de **the self**, repose sur l'identité. Nous percevons également, sous-jacente, cette même idée dans **himself** (J.A.B. van Buitenen), mais elle ne nous satisfait que partiellement, car elle nous renvoie à une vision extérieure de l'individu : nous contemplons l'être de l'extérieur [lui-même] alors l'âtman repose sur une vision intérieure, plus intimiste.

Parallèlement, nous relevons les termes *Seele* (alld.) et **soul** (angl.) que nous ne manquons pas de considérer du point de vue de la formation : *Seele* signifie littéralement « ce qui appartient à la mer, au lac, à l'eau », selon une légende germanique qui raconte que les âmes des non-nés et des morts peuplent les eaux. *Seele* désigne à présent en allemand moderne l'ensemble des phénomènes psychiques, considérés comme formant l'unité personnelle. Cette première acception s'applique donc au concept hindou d'âtman. Il convient cependant de pas entendre *die Seele*, dans une optique chrétienne, qui tendrait à considérer que *die Seele* constitue une partie immatérielle de l'individu, qui survivrait par-delà la mort. Contentons-nous de comprendre *Seele* comme un synonyme de psyché (nom féminin issu du grec *psukhê*) et non comme un principe spirituel séparable du corps, immortel et devant être jugé par Dieu (divinité chrétienne). Il est raisonnable d'accepter les deux unités lexicales *Seele* et **soul** si nous occultons les connotations judéo-chrétiennes qui leur sont attachées. En revanche, nous réfutons l'emploi de (*der*) *Geist*, qui représente la conscience de l'homme, sa capacité à réfléchir, à conceptualiser, à tirer des conclusions, à émettre des jugements. Impossible d'opposer dans le Chant du Bienheureux l'esprit (*Geist, Verstand*) et la chair, selon la dichotomie chrétienne.

### 3.2. l'ahamkâra :

Ajoutons à âtman l'item sanskrit *ahamkâra*, littéralement « ce que fait le moi » en vertu d'une construction rassemblant *aham* (pronom personnel de première personne) et *kâra*, issu de la base verbale *ḲṚ-* (de sens faire). Parmi les traductions choisies, nous relevons deux emprunts du mot sanskrit, que R. Garbe orthographie en **Ahamkara** (avec un point sous le m) et W.Q. Judge en **Ahankâra**. Lexème simple, **ego** apparaît à deux reprises sous la plume de J.A.B. van Buitenen et d'E. Easwaran. Cet usage d'**ego** est envisageable, même s'il ne prend réellement en considération que le pronom personnel *aham*. Vient ensuite une traduction

littérale anglaise de la forme **I-faculty** (F. Edgerton), qui se conforme tant sur le plan morphologique que sémantique au terme sanskrit. En effet, *aḥamkāra* se décompose en pronom personnel (*aḥam*) + dérivé de base verbale (*kāra*), de même que **I-faculty**, les deux lexèmes étant reliés par une soudure graphique de type trait d'union. Le sémantisme de l'item sanskrit se trouve parfaitement respecté, car F. Edgerton s'appuie sur une base verbale latine [*facere*, sens de faire à l'origine de *facultas*, faculté (fr.)] afin de construire **faculty**, qui désigne alors une possibilité pour le « JE » de faire quelque chose, c'est-à-dire – dans une acception philosophique – une fonction spécifique de l'être considéré comme constituant un pouvoir spécial de faire ou de subir un certain genre d'action. Nous sommes ici en présence d'une traduction des plus convenables et des plus fidèles au modèle sanskrit, qui tient compte du caractère concret, actif décrit par *Kṛ-*. Les autres locuteurs, quant à eux, s'attachent à maintenir le pronom personnel : *Ich* et **I** sont présents à cinq reprises soit en emploi isolé, soit en composition. [The] **sense of I** (A. de Nicolás) répond de cette volonté en mettant l'accent sur la perception, la conscience, le sentiment qu'a de soi le « JE ». Cette définition s'applique tout aussi bien à *Ichbewußtsein* (K. Mylius, P. Schreiner et M. von Brück avec une soudure graphique sous forme de trait d'union), la connaissance découlant de la perception, de la conscience. Il n'existe que peu de différences entre *Ichbewußtsein* et *Selbstbewußtsein*, si ce n'est une focalisation oscillant, sans que cela ne prête à conséquence, entre le Je et le Moi. Strictement synonyme de *Selbstbewußtsein*, *Selbstgefühl* (R. Boxberger) s'insère convenablement dans ce contexte dans son acception de « conscience que l'homme a de lui-même », comme être pensant.

Par ordre décroissant de préférence nous placerions tout d'abord la traduction **I-faculty**, puis *ego*, *Ichbewußtsein* / **sense of I** et enfin *Selbstbewußtsein* / *Selbstgefühl* pour les raisons évoquées ci-dessus. A cette occasion, nous pourrions montrer la conscience, comme détermination autonome. Cette conscience évoque également un accès privilégié à Dieu, en échappant au déterminisme. Face à lui, elle se donne comme présence à un sujet de sa propre situation (latin *cum-scientia* = connaissance incontestablement appropriée). Ces caractéristiques, psychologique et éthique, de la conscience se sont fondues dans un même mot français tandis que dans d'autres langues, elles sont désignées par deux mots différents. En allemand, nous rencontrons *Gewissen* (= conscience morale) et *Bewußtsein* (conscience comme savoir de soi).

### 3.3. buddhi, manas, cetas :

Le système philosophique et métaphysique hindou connaît une structure ternaire de l'être humain de type spiritus / anima / corpus où la *buddhi* domine le *manas*, qui commande les *indriya* (les sens) ; ces trois dernières entités constituant le corps (*çarîra*). Dans cette perspective, la *buddhi* représente l'intelligence, la faculté de discernement, de compréhension, le *manas* la pensée, la volition, qui dirige le char, métaphore du corps. Les traducteurs germanophones et anglophones tiennent-ils compte des nuances sémantiques existant entre les deux unités lexicales sanskrites ?

A la lecture des équivalences relevées, un premier constat s'impose : de nombreux termes allemands et anglais semblent correspondre à plusieurs items sanskrits : en effet, nous lisons dans le désordre *das Denken* (alld.), *the mind* (angl.) correspondant à la fois, à *buddhi*, à *manas* et à *cetas* (lecture VI, shloka 20). Si nous plaçons dans un tableau synoptique les items anglais et allemands traduisant les concepts cités, nous nous apercevons que toutes les unités lexicales sanskrites ne sont pas différenciées au sein d'une même traduction.

	<i>buddhi</i>	<i>manas</i>	<i>cetas</i>	<i>cit</i>
K. Mylius	<i>der Verstand</i>	<i>der Geist</i>	<i>der Geist</i>	<i>das Denken</i>
R. Boxberger	<i>das Denken</i>	<i>der Sinn</i>	<i>die Sinne</i>	<i>das Denken</i>
R. Garbe	<i>das Herz</i>	<i>das Denken</i>	<i>der Sinn</i>	<i>das Denken</i>
L. von Schroeder	<i>der Geist</i>	<i>der Geist</i>	non traduit	<i>das Denken</i>
P. Schreiner	<i>die Bewußtheit</i>	<i>der Sinn</i>	<i>der Geist</i>	<i>das Denken</i>
M. von Brück	<i>die Vernunft</i>	<i>das Denken</i>	<i>der Geist</i>	<i>das Bewußtsein</i>
F. Edgerton	mentality	mind	mind	the thought
J.A.B. van Buitenen	spirit	mind	mind	the thought
E. Easwaran	mind	mind	mind	mind
W.Q. Judge	the heart	mind	understanding	mind
A. de Nicolás	the intellect	mind	mind	the thought
M. Pati	the intellect	mind	mind	non traduit

#### 3.3.1. la buddhi :

Comme nous l'avons souligné, la *buddhi* représente concrètement la faculté de jugement dont peut et doit faire preuve un être humain afin d'agir dans un parfait respect des règles. Parmi les nombreux items allemands relevés, y en a-t-il à privilégier et d'autres à

exclure radicalement ? Il semblerait qu'il ne soit pas facile de trancher en faveur ou défaveur d'un mot dans ce contexte.

En effet, *der Verstand* dénote une faculté de compréhension, de conceptualisation, de formulation de conclusions, de jugement que nous retrouvons intrinsèquement dans *Vernunft*, qui désigne également une capacité intellectuelle de l'être humain à se forger une opinion et à agir en conséquence. Par ces deux items, nous sommes résolument ancrés dans l'activité réflexive qui découle d'une prise de conscience, état antérieur mentionné par *Bewußtheit*, qui insiste davantage sur le processus de perception, qui permet d'y voir clair sur soi-même. Synonyme de *Verstand*, [*der*] *Geist/spirit* (angl.) incarne identiquement l'intelligence, l'entendement, c'est-à-dire l'esprit dans son fonctionnement intellectuel, tel qu'il est sous-entendu avec *the intellect* (angl.). Difficile de rejeter l'un de ces termes dans la mesure où ils dénotent, sans exception, une activité psychique de réflexion, tout comme *das Denken*, pris dans son sens philosophique, proche de la signification du français pensées. A ces unités nous pourrions adjoindre *mind*, si ce terme ne présentait pas une trop grande propension à la polysémie. Dans les faits [alors qu'il faut réserver les termes de racine indo-européenne MAN- pour la traduction de *manas*], *mind* recouvre trois acceptions différentes selon les oppositions binaires dans lesquelles il s'insère : antonyme de *body*, il représente *the soul* (l'âme), adversaire de *matter*, il devient *the spirit* (l'esprit) et antagoniste de *emotions*, il prend la forme d'intelligence. Selon quelle relation bipolaire, E. Easwaran l'appréhende-t-il dans ce shloka ? S'il n'est pas aisé de trancher entre les diverses significations de *mind*, il est en revanche facile d'écarter [*the*] *mentality*, qui s'applique plus précisément aux dispositions psychologiques ou morales d'un individu. De même excluons-nous le vocable allemand *Herz* et son homologue anglais *heart*, qu'une rétro-traduction assimilerait au sanskrit *hṛd*.

Nonobstant, nous pouvons sélectionner les items suivants par ordre décroissant de congruence : *Verstand/intellect*, *Geist/spirit*, *Vernunft*, *Bewußtheit*, *Denken*, *mind*.

### 3.3.2. le manas :

Subordonné à la *buddhi*, le *manas* constitue certes la pensée qui dirige, mais s'avère particulièrement difficile à traduire au moyen d'autres vocables allemands ou anglais que les items déjà attribués à *buddhi*. Aussi ne sommes-nous pas surpris de retrouver [*der*] *Geist*, [*das*] *Denken* et [*the*] *mind* dans les six traductions anglophones. Ce monopole de *mind* s'explique d'une part par la polysémie mise en évidence antérieurement et d'autre part, par les

liens étymologiques qui unissent *mind* et *maṇas*, issu de la base verbale *MAN-* que l'on trouve à l'œuvre dans le gotique *ga-munds*. [*The*] *mind* entre en opposition, dans ce contexte, avec les émotions, car il s'agit avant tout de décrire une volition qui commande les indriya (sens). A cette occasion, *mind* équivaut convenablement à *maṇas*.

Qu'en est-il de termes tels que *Geist*, *Denken*? Notons que si ces termes apparaissent de nouveau dans les traductions, les locuteurs allemands s'efforcent au maximum d'employer deux unités lexicales allemandes distinctes afin que le lecteur n'opère pas d'amalgame entre *maṇas* et *buddhi*. Seul L. von Schroeder succombe à la facilité et considère que [*der*] *Geist* peut convenir aussi bien à *buddhi* qu'à *maṇas*. Fondamentalement, nous ne pouvons pas réfuter le fait que *der Geist* s'adapte à la notion de *maṇas*, en tant qu'il représente une activité psychique, principe de la vie intellectuelle de l'être humain. Semblablement, nous estimons que [*das*] *Denken* convient dans son sens philosophique. De même n'excluons-nous pas [*der*] *Sinn*, qui certes, décrit avant tout une sensation siégeant dans les organes de perception, mais qui est également synonyme dans un langage soutenu de *Denken* ou *Gedanken*. Nous enregistrons à cet effet une profusion de parasynonymes allemands.

### 3.3.3. le cetā :

A notre grande surprise, aucun traducteur n'établit de lien direct entre *cit*, substrat de la pensée et *cetā* alors que tous deux procèdent de la même base verbale *CIT-*, qui signifie observer, penser, réfléchir : *cetā* se traduit en français par conscience, esprit, cœur. Partant de ce constat, nous trouvons les vocables suivants : *der Geist* (K. Mylius, P. Schreiner et M. von Brück), *the mind* {F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen, A. de Nicolás et M. Pati, dans son opposition à *matter* (matière) et dans son sens d'esprit}, le terme anglais *understanding* (W.Q. Judge, intelligence, formé à partir de la base verbale *to understand* « comprendre »). En revanche, nous estimons que la présence de *Sinn* (au singulier – R. Garbe – ou au pluriel – R. Boxberger –) ne se justifie absolument pas, car ce vocable allemand ne rentre pas dans le champ notionnel de l'esprit, de la conscience, champ auquel *cetā* appartient de plein droit. Par *cetā* est évoquée l'observation dans son versant réflexif et non la perception, qui n'implique pas nécessairement une prise de conscience. Néanmoins nous aurions tout aussi bien pu lire l'item anglais *the thought* (la pensée), très juste.

### 3.3.4. termes connexes :

Analysons l'item *krātu*, interprété majoritairement dans le sens de « rite », plus faiblement dans celui de « culte » ou de « sacrifice ».

La notion de rite, c'est-à-dire d'usages, de coutumes s'applique parfaitement au mot sanskrit initial de sorte que des équivalences nominales telles *rites* (A. de Nicolás, W.Q. Judge) ou *rituals* (M. Pati, J.A.B. van Buitenen, E. Easwaran), adjectivales comme *ritual* (F. Edgerton) ou *rituel* (P. Schreiner) n'appellent pas de commentaire particulier. Notons cependant que les groupes nominaux expansés construits par P. Schreiner et F. Edgerton, constituent de parfaites adaptations à *krātu*. En effet, l'un comme l'autre détermine une base du groupe, de type nominale et marquant l'action signifiant le fait d'agir : *Handlung* (alld.), *act* (angl.). Cette base est complétée par un adjectif qualificatif (*rituel* ou *ritual*). Emprunté directement au latin et n'ayant pas subi de germanisation, le lexème nominal *Ritus* (M. von Brück) constitue un strict synonyme du mot allemand *Brauch* (R. Boxberger). L'équivalence proposée par R. Boxberger nous conduit vers le domaine religieux : en effet cette dernière contient l'adjectif qualificatif épithète *heilig*, qui nous amène à considérer les unités lexicales *Gottesdienst* (L. von Schroeder) et *[Opfer]kult* (K. Mylius). *Kult* – issu du latin *cultus*, de *colere* « adorer » – décrit d'une part l'hommage religieux rendu à une divinité et d'autre par l'ensemble des pratiques réglées pour rendre hommage à un dieu, sens que nous retenons. Dans ces pratiques, s'inscrit le sacrifice, offrande rituelle à la divinité se caractérisant soit par la destruction soit par l'abandon : *sacrificial rites* (W.Q. Judge), *Opferkult* (K. Mylius). Autant de traductions acceptables qui sont conformes au sémantisme de *krātu*, et qu'il n'est pas nécessaire de compléter comme l'effectue R. Garbe par une allusion au *Veda* (*vedisches Opfer*).

Sous sa forme primitive, le problème de l'Être se posait sans doute de cette façon simple : qu'est-ce que l'Esprit, qu'est-ce que l'âme, quels sont ses liens avec le corps ? En se liant avec la spéculation théologique, ce problème a laissé apparaître celui de la liberté humaine : l'esprit / l'âtman sont-ils susceptibles de diriger le corps d'une manière autonome, la monade humaine doit-elle être considérée comme une unité autonome, indépendante ? Que devient l'esprit / âme / âtman une fois que ceux-ci ont abandonné le corps ? Du problème de l'Esprit, nous passons tout naturellement à celui de l'Existence.

## B. L'EXISTENCE

### B.1. EN SANSKRIT

#### 1. le temps :

Le temps absolu est une éternité toujours présente, inséparable de l'espace. Le temps n'existe que par rapport à une perception, dont le principe précède le temps. Le Seigneur-du-Sommeil (Çiva), qui est le principe de la désorganisation (tamas), la source d'un univers qui s'étend (se désintègre), est le principe du temps, destructeur, et est en même temps le principe de l'expérience, de la jouissance (ānanda) – substrat du temps –, dont le symbole est la source de vie, la source de plaisir. La jouissance, qui est la vie, et le temps qui est la mort, apparaissent comme les deux aspects d'une même entité. La source de la vie et de l'immortalité (a-mṛta) est la même que celle de la mort (mṛta<sup>83</sup>), un symbole qui s'exprime dans toutes les traditions par l'union de l'amour et de la mort (a-mor, mortis). La jouissance étant la forme de l'expérience, le continu-jouissance, base de l'expérience est aussi connu sous le nom de sensation (rasa) ou émotion. Quelle unité lexicale traduit ce substrat apparent ?

Dans le texte de la Bhagavadgîtâ, nous rencontrons kâla, recouvrant un emploi itératif et duratif, en ce sens qu'il désigne tant le temps sous l'angle d'un point du temps déterminé, d'une occasion que sous l'aspect d'une saison, d'une époque. Par extension, kâla représente également le destin, la destinée, le sort et enfin l'heure de la mort dans le composé antakâla. Le sémantisme premier de la base verbale ayant servi à la formation de kâla traduit un mouvement, un déplacement spatial : en effet, kâla est construit à partir de carati qui signifie se mouvoir, marcher, cheminer ; l'idée de mouvement implique un écoulement du temps. De quels termes dispose le locuteur sanskrit pour rendre le concept temporel dans sa durée, dans son intermittence ?

#### 2. découpage temporel et chronologie :

##### 2.1. les mesures du temps :

Nous avons relevé sept mots sanskrits segmentant la durée temporelle en des mesures plus ou moins longues, classées ci-dessous dans l'ordre décroissant :

---

<sup>83</sup> Mṛta, adjectif verbal formé à partir de Mṛ- a pour sens : mort, parti, disparu, vain, consumé ; nt. mort, mendicité.



yuga	kalpa	samâ	mâsa	ahar	râtri	niça
------	-------	------	------	------	-------	------

Considérons le premier item de ce groupe. *Yuga*, dérivé du lexème verbal *YUG-* (tout comme *yoga*), expose à la fois le joug, la paire, le couple et la génération humaine. Par *yuga*, l'espace temps pris en compte se déroule soit sur un lustre, i.e. cinq ans, soit sur une période cyclique, une ère du monde, qui dure dans ce cas plusieurs millions d'années. Précédemment, nous avons constaté que pour les Hindous, le cosmos est éternel : il n'y a jamais eu ni commencement, ni fin. Comment concilier cette contradiction ? Il y a à la fois création (puisque les hommes de connaissance décrivent les différentes actions divines propres à faire que quelque chose existe plutôt que rien) et non-création puisque l'univers est éternel. La conciliation réside dans la notion de périodicité : les cosmogonies retracent la naissance d'un nouveau cycle du monde, à partir du « germe » d'un monde antérieur. Les *Purâṇa* proposent un modèle sans commencement, ni fin où se succèdent des myriades d'univers découlant les uns des autres. Chacun de ceux-ci dure un *maḥâyuga*, soit 4.320.000 ans et passe par quatre âges : 1.728.000 ans (*kṛta yuga*), 1.296.000 (*tetra yuga*), 8.640.000 (*dvâpara yuga*) et 432.000 (*kaḷi yuga*). Nous vivons actuellement dans le *kaḷi yuga* (« l'âge sombre »), celui des guerres et des conflits intérieurs, que la paix et la sagesse éclairent parcimonieusement : les êtres y souffrent individuellement ou collectivement, parce que le *ḍharma* n'est plus respecté, tout ceci devant finir par une *maḥâpraḷaya* (une grande dissolution). Le nom du quatrième et du plus mauvais *yuga* représentant l'ère actuelle, *kaḷi* littéralement la discorde, la querelle, métaphore issue du domaine de jeu de dé. *Kaḷi* nomme effectivement le côté du dé marqué par un point, le dé perdant personnifié en un mauvais génie. Selon Pisani, bien qu'il faille se montrer réservé vis-à-vis de cette hypothèse, la langue sanskrite aurait adopté ce terme, né d'un tabou appliqué à l'adverbe *ekapari*, qui qualifiait l'apparition redoutée de ce côté du dé.

S'ajoutant au *yuga*, qui se chiffre en millions d'années, nous disposons pour calculer le temps de l'unité *kalpa*, qui constitue la durée d'une existence du monde, soit un jour de *Brahmâ* ou 1.000 *yuga*. En outre, *kalpa* désigne tout aussi bien le précepte sacré, la loi, la règle, ce qui nous permet de supposer que cet item découle du verbe *kalpayati* signifiant mettre en ordre, rétablir, avec un sémantisme actif profond de « séparer, répartir », de

sorte qu'il semble envisageable de considérer que le sémantisme de la racine \*(s)qelp-, couper, trancher (lat. *scalpe*, got. *halbs* [geteilt]) puisse être en accord avec le sémantisme de mise en ordre.

Par conséquent, si un *kaḷpa* équivaut à 1.000 *yuga*, un *yuga* équivaut à un certain nombre d'années, des *ṣamâ*, mot qui symbolise une année, une demi-année ou encore une saison. Ce que tend à prouver sa racine : dans certaines langues, dont l'avestique, le nouveau perse, le kurde, la saison rendue par des mots d'étymologie identique figure l'été (respectivement selon les langues précitées *ham* / *hamîn* / *havîn*).

Les *ṣamâ*, années, sont composées dans le monde hindou comme dans nos civilisations de *mâṣa* (mois) que nous rapprochons de *mâḥ*. Ainsi, nous postulons une coexistence de la lune et du mois en vertu de la thématization, depuis le *R̥gveda*, du nominatif singulier sous la forme *mâṣ-a*, que nous rencontrons en composition dans *caṇḍra-mas* afin de différencier la lune du mois. Plus éloigné, nous trouvons le latin *mênsis* (gén. Pl.), *mêns-um* (mois) et le gotique *mîna*.

L'alternance des jours et des nuits est marquée par *aḥar* et *râtri* / *niça*. *Aḥar*, à mettre en relation vraisemblablement avec l'allemand *Tag* (par l'intermédiaire du nom propre gotique *Dagis-Theus*), désigne le jour, aussi bien banal que sacrificiel. En composition avec *niça*, nous obtenons le jour et la nuit. *Râtri* matérialise la nuit personnifiée tandis que *niça* (synonyme de *niçita*) signifie la nuit, le songe, abstraction verbale du védique *a-n̥*, initialement le repos, le fait de se coucher. La base sémantique de ce terme repose sur une activité concrète : c'est la nuit que l'individu s'allonge. Ce sens premier est avéré par la racine à l'œuvre dans *çete*, issue elle-même de *çaye* (est allongé) que nous découvrons dans *çayaṇa*, le lit ou dans *aṇiçita*, qui ne peut pas se reposer. En revanche, *râtri* ne présuppose pas les mêmes conditions de désignation de la nuit : davantage qu'une période propice au repos, au sommeil, *râtri* met en avant l'obscurité qui règne lorsque la nuit tombe. En effet, *râtri* entretient des relations de parenté avec *râma*<sup>84</sup>, base de dérivation des dénominations *râmî* et *râmyâ*. Une autre hypothèse étymologique tend à relier *râtri* et le latin *lateo* (suis caché) dans la mesure où *râma*, en tant qu'adjectif, renvoie au concept d'obscurité : obscur, de couleur sombre, noir. Les langues germaniques associent cette racine à une idée de

---

<sup>84</sup> *Râma*, adjectif : noir, sombre, obscur / substantif neutre, l'obscurité. *Râmî*, substantif féminin : la nuit.

noirceur, orientée cette fois-ci vers la saleté, la crasse : le moyen-haut-allemand *râm* (ou *rôm*) implique la saleté, la suie, le vieux-haut-allemand *râmac* (adj.) possède le même sème (sale, souillé).

Les termes présentés donnent un aperçu des découpes du temps qui sont opérées par les locuteurs hindous. Néanmoins loin d'être les seules, elles cohabitent avec des désignations plus précises de moments particuliers de l'année.

## 2.2. les saisons et les époques :

L'hyperonyme de ce domaine se note *tu*, l'époque, la période, la saison, puis par extension le commerce charnel, les époques d'une femme de sorte que *tukâla* témoigne de la saison propice, de la période attenante aux époques associée à une idée de fécondité et de renouveau printanier. Le sème d'ordre n'est pas absent de ce mot que nous rapprochons de *ta*, et de *ti* en raison d'une ressemblance frappante. En effet, *ta*, que nous retrouverons (lors de la présentation des sacrifices) dans le sens de rite, suppose la vérité, la rectitude de même que *ti* désigne l'art et la manière de procéder, partageant une origine commune avec le latin *ars*, le moyen-haut-allemand *art* (*Art und Weise*). Par ces trois unités lexicales, il convient d'effectuer ce qui doit être effectué à un moment favorable et selon des principes fixes.

Comme nous le montrerons ultérieurement, si l'individu souhaite atteindre la délivrance, il lui faut mourir à une certaine période afin d'augmenter ses chances d'échapper à une renaissance. Ainsi, il est préférable de mourir pendant la *çukla*, forme tardive de *çukra* (adj.), brillant, resplendissant, clair du nom du feu ou de la planète Vénus. En tant que substantif, *çukla* postule la quinzaine claire donc par voie de conséquence la splendeur, la clarté, la brillance immaculée (voire le sperme). A l'inverse, son antonyme converse *ksna* désigne la quinzaine noire de la lune pendant laquelle la lune n'est pas visible (laps de temps s'étendant de la pleine lune à la nouvelle). Nous retrouvons dans cet antonyme, l'adjectif *ksna* à la base du nom propre de l'avatâra de *Viṣṇu* : de couleur noire, bleu foncé.

Il est également fait mention du printemps, saison très particulière marquant le renouveau, la résurgence des forces vitales exprimée par la motivation initiale du terme qui associe le lexème nominal *âkara* (masse, amas) et *kusuma* – ce terme partageant un même étymon avec *kuṣmaḷam* (feuille) et *kuça* (herbe, herbe rituelle) –, lexème nominal figurant la fleur. De deux acceptions concrètes associant des fleurs et une abondance, par une

opération dynamique de subduction, nous construisons le sens de printemps (caractérisé majoritairement par une importante floraison).

### 2.3. découpage chronologique :

Respectant l'ordre logique, seront étudiées les dénominations correspondant au déroulement du cycle temporel (commencement, milieu et fin d'un procès, d'une condition). Comme suspendu, hors du temps et en marge de ce cycle, une place particulière sera attribuée aux nombreux lexèmes qui dévoilent un état intermédiaire, non soumis à la règle du temps, porteurs d'une sorte d'immortalité. En voici un aperçu :

commencement	au milieu	fin	hors du temps
âḍi	maḍhya	anta	anâḍi, aja, jâtu, çaçvat, nitya

#### 2.3.1. dans le cycle :

Âḍi, le commencement, le début, renvoie à la création universelle, en ce sens qu'il est fermement associé aux Créateurs ou Procréateurs de l'univers, comme en témoignent sa composition avec deva afin de désigner les dieux du commencement, c'est-à-dire Viṣṇu et Kṛṣṇa. Ceci est d'autant plus vrai qu'âḍi est lui-même formé du préverbe â- qui indique un rapprochement, une impulsion et de DĀ- (ḍaḍâti, lexème verbal support de sens général, donner). Il s'agit bien d'actionner un levier afin d'enclencher un processus.

Dans un état intermédiaire, le processus est qualifié de transitoire, de médian : maḍhya, dont les prolongements en latin, en nouveau perse, en vieux prussien sont respectivement *medius*, *mijâh* et *median*.

Un processus arrivé à son terme a atteint la limite, la fin soit anta, étymon présent dans de nombreuses unités des langues étudiées contenant un sème analogue synonyme d'issue : latin *antiae*, vieux-haut-allemand *andi*, gotique *andius*, nouveau-haut-allemand *Ende*.

#### 2.3.2. hors du cycle :

Une première constatation s'impose : comme lorsqu'il s'agissait de traduire des notions certes équivalentes mais en opposition binaire, le sanskrit use de préfixes privatifs afin de nier de manière essentielle et non accidentelle le concept de départ.

Ainsi nous remarquons que âḍi, le commencement trouve un antonyme en anâḍi, littéralement qui n'a pas de commencement, qui paradoxalement nomme également en composition Viṣṇu sous la forme anâḍiniḍhâṇa. Nous rencontrons à nouveau ce préfixe dans aḷa, dérivé du verbe JAN-, signifiant non né, qui existe de tout temps. Aḷa, autonome, symbolise pareillement, les divinités qui n'ont pas d'existence propre, qui existent de tout temps, c'est-à-dire Çiva, Viṣṇu, Kṛṣṇa et Brahmâ. De ce fait le cosmos est éternel aux yeux des Hindous : il n'y a jamais eu ni commencement, ni fin ; il y a à la fois création et non-crédation, car l'univers est éternel.

Cette notion se retrouve dans nitya (adv. permanent, éternel, perpétuel, constant par extension usuel, obligatoire, régulier) qui démontre l'importance du phénomène de permanence qui ne recouvre pas strictement celui d'immortalité. En sanskrit, ni-tya appartient à l'indo-européen \*eni (dans) que nous mettons en relation avec ni-.

En marge de ces trois termes qui traitent de la permanence, sont usités des items comme jâtu et çaçvaṭ, dont le sème principal est toujours. Jâtu, formé à partir de JAN- signifie littéralement depuis la naissance, dû à la nature (latin, natu) tout en renfermant deux modalités implicites que nous ne pouvons guère assimiler l'une à l'autre. Jâtu se situe, paradoxalement, aussi bien du côté de la probabilité qui notifie une certitude certes peu accentuée, mais bien réelle dans le sens de toujours, n'importe quand, que du côté de la possibilité, synonyme alors de sans doute, d'apparemment ; or ces deux modalités ne sont pas compatibles l'une avec l'autre, l'une excluant l'autre : ce qui est possible n'est pas certain alors que ce qui est certain est rigoureusement possible. Çaçvaṭ, dont l'étymologie reste inconnue, ne cache pas ce type d'ambiguïté ; son sème principal étant toujours, énoncé sous l'angle de la pérennité (perpétuellement, éternellement).

### 3. les étapes de l'existence :

Heidegger définit l'être humain comme un Être-vers-sa-mort, un être qui dès le moment de sa naissance commence à mourir. Si nous restons sur le plan théorique, nous pouvons affirmer que la vie ne prend sens qu'à travers la mort, dans le sens où elle évoque non une règle banale de la nature, mais la fin ultime d'un état de conscience. Elle est, pour la conscience la constatation de sa finitude (du moins dans ce monde). Nous ne pouvons pas plus comprendre la mort que définir la vie, mais nous pouvons décrire le cycle de la vie selon un parcours qui débute avec l'existence (et sa manifestation physique que représente la

respiration) et qui nous mène de son origine, à la vieillesse en passant par la jeunesse et la fleur de l'âge. En dernier lieu, nous considérons le terme de l'existence, mais aussi les notions de *samsâra* (transmigration) et d'*amṛta* (sorte d'immortalité qui se détache à la fois de la vie et de la mort, se plaçant au-delà de ces deux réalités), propres à la pensée hindoue. Sont traités au cours de ces huit rubriques les lexèmes nominaux suivants :

ṣu	prâṇa, apâna
vie	respiration

prabhava	kaumâra	yauvana	jarâ
origine	jeunesse	fleur de l'âge	vieillesse

mṛtyu, gatâsu, pralaya, antakâla	samsâra	amṛta
mort	renaissance	immortalité

### 3.1. la notion d' « existence » :

Du point de vue étymologique, il paraît judicieux d'associer les lexèmes suivants, qui dès la première lecture laissent entrevoir de puissants liens de parenté : *ṣu*, *prâṇa*, *apâna*. Incontestablement, ces trois termes lexicaux sont construits sur une même racine verbale que nous avons identifiée comme étant AN-, déjà rencontrée dans *âṇana* (bouche, en tant qu'orifice d'expiration). De cette façon, *ṣu* évoque la vie, le souffle vital que l'on retrouve dans de nombreux composés ou dérivés. *Asu* figure la vie sous son aspect de puissance vitale, à tel point que les *Asura* étaient initialement des êtres puissants avant d'incarner les ennemis des dieux, les démons, les mauvais esprits. *Asu* et *asura* partagent un même étymon, à savoir \**ṇsu* (c'est-à-dire AN-, *aniti*, respirer), *ṣu* représentant originellement la force vitale qui avait produite les *Asura*. Le déclin de l'abstraction *ṣu* face au concept de *maṇas* explique en partie la déchéance des *Asura*, qui de seigneurs ont acquis le statut inférieur de démons.

Le souffle vital est pleinement matérialisé par *prâṇa* et *apâna* : *prâṇa*, dérivant de AN- désigne le souffle, la respiration, en particulier le souffle vital (ordinairement au nombre de cinq), donc le principe vital pour devenir au pluriel l'ensemble des souffles vitaux, la vie, les organes de sens et par extension, l'énergie, le pouvoir, la vigueur. Dans ce terme apparaît en

filigrane le trait sémantique de plénitude, qui est perceptible dans la racine védique *prâṇi*, de base verbale *PI-* (*piparti*, gonfler, remplir, nourrir, rassasier) dont nous vérifions l'existence dans le lexème verbal latin *plere* (remplir) dont le parfait a pour forme *plevi*, *plenus*. Le lexème nominal de *prâṇa* fonctionne le plus souvent sous la forme du duel avec *âpana* (*prâṇâpâna*) exprimant ainsi conjointement l'inspiration et l'expiration ; *apâna* (à base verbale *APÂN-*, expirer) marque le souffle de haut en bas en raison du préverbe *ap-* indiquant un mouvement de recul, d'éloignement.

### 3.2. l'origine :

Antérieurement, nous avons déjà eu l'occasion de découvrir la notion de naissance telle qu'elle est entendue dans la civilisation et la culture indiennes. Par le terme *prabhava*, nous délaissions la naissance d'un être comprise comme émanant d'un autre être, pour atteindre le concept de manifestation. *Prabhava*, de base verbale *pra-BHŪ-* (*apparaître*, devenir visible) rend compte de l'idée d'une manifestation visible, d'un surgissement, d'un début, sème contenu également dans le préverbe inchoatif *pra-*.

### 3.3. la jeunesse :

Succédant à la naissance, le jeune hindou entre dans le *kaumâra*, la jeunesse, l'adolescence présentée sur un versant innocent et fortement emprunt de virginité. Cette partie de la vie débute après le *ṛatâkarmaṇ*, cérémonie de purification qui libère le nourrisson de son impureté ; le schème régnant sur l'anthropologie hindoue étant à nouveau la dichotomie pur/impur. On est toujours plus ou moins pur qu'un autre, donc d'un statut supérieur ou inférieur, mais ces deux pôles sont structurellement liés. Chacun a besoin de l'autre ou plutôt le groupe le plus pur a besoin d'un autre groupe d'hommes sur qui décharger son impureté. Nonobstant on établit une distinction entre l'impureté temporaire et l'impureté permanente. L'impureté temporaire est celle occasionnée par la naissance, les règles féminines, les contacts interdits, qui suscitent une pollution momentanée, résolue par des conduites de purification et d'évitement. L'impureté essentielle est liée aux aspects organiques de la vie, aux sécrétions corporelles en particulier, d'où l'impureté permanente de ceux qui s'occupent de ces aspects : tanneurs, équarrisseurs, balayeurs... L'ensemble de la société se débarrasse sur eux d'une possible pollution, leur statut est héréditaire quelle que soit leur conduite.

### 3.4. la fleur de l'âge :

A la suite de l'adolescence, l'être humain atteint l'état de *yauvaṇa*, c'est-à-dire la fleur de l'âge, la période de virilité. Si ce terme conserve le sème de jeunesse comme le précédent, il s'en distingue d'une part en s'appliquant essentiellement aux êtres humains de sexe masculin, puis en insistant sur l'idée de maturité, de puissance. Reconstruire le champ lexical de cette unité revient à confirmer la prédominance de ces deux traits sémantiques : masculin et force. En effet, *yuvaça*, comme *yuvâ* désignent de jeunes hommes, à la rigueur des hommes jeunes. Le trait sémantique de jeunesse est décelable dans le latin *iuvenus* (qui mêle jeunesse et virilité en deux acceptions : jeune taureau et jeune homme), dans le gotique *juggs*, et dans le nouveau-haut-allemand *jung*. Corroborant ce fait, il n'est qu'à considérer l'étymologie commune des mots sanskrits, et des items avestiques *yvan*, *yavan* (jeune homme) formés sur le substantif neutre *âyu* marquant la force vitale, la vitalité, vie, et qui peut être employé en tant qu'adjectif dans le sens de vivant, vif, animé tout en qualifiant un génie, le génie de la force vitale. Rien d'étonnant à retrouver cette racine dans le latin *aevus*, *aevum* (vie), le gotique *aiws* (temps, éternité) ou encore le tokharien *aym* (esprit, vie).

### 3.5. la vieillesse :

Nonobstant, jeunesse et fleur de l'âge ne durent qu'un temps, et voilà que s'avance la déchéance, la décrépitude traduites par *jarâ*, sur une base verbale en *JṚ-* dont la forme personnelle au présent de l'indicatif – *jarati* – signifie [que cela] fait vieux, [cela] vieillit, la confirmation étant apportée par *îryati* (vieux, usé, décrépité). L'action dévastatrice du temps est impliquée dans le verbe avestique de même souche *zairina* (épuiser, anéantir).

## 4. le « terme » de l'existence :

### 4.1. la disparition :

L'importance philosophique de la mort tient à ce qu'elle est essentiellement une catégorie du vécu de la conscience : la mort est pour la conscience un vécu particulier, toujours vécu comme à venir et jamais là, et comme négation du fait même de vivre, c'est-à-dire pour la conscience d'être conscience. Cette négation de la vie est productrice d'angoisses. Divers mécanismes sont élaborés : mythes religieux (prolongation infinie de la vie après la



mort), rites funéraires (situation de la mort par rapport à la vie), éducation morale. La finitude se nomme en sanskrit : *praḷaya*, *antakāla*, *mṛtyu* et *gatāsu*, quatre items dont l'archilexème français serait MORT.

Le lexème verbal à partir duquel *praḷaya* est dérivé, lui-même fruit d'une composition mettant en contact le préverbe *pra-* notant dans ce cas l'intensité et le verbe *Lî-* sous-entend un phénomène de dissolution, d'absorption, de disparition, de mort. Le verbe *Lî-* (*lināti*) signifie littéralement se blottir contre, se pencher pour devenir en association avec le préverbe *vi-* se dissoudre, fondre. Le lexème nominal *laya* reprend ce sème de dissolution en signalant la disparition, la chute présent dans le gotique *af-linnan* (abandonner), le vieux-haut-allemand *bi-linnan* (cesser). Une autre hypothèse étymologique établit un parallèle entre *vi-Lî-* et *vi-rî* (laisser s'écouler, laisser prendre son envol).

Si dans le sémantisme de *praḷaya*, il s'agit bien d'une mort, nous avons affaire avant tout à une dissolution. Ceci équivaut à *maḥāpraḷaya* (la grande dissolution que nous pouvons difficilement traduire par apocalypse trop connoté dans un emploi judéo-chrétien), à la suite de laquelle tout ce qui existe se fondera en un mélange indifférencié, sorte d'intermonde se perpétuant durant des milliers de millions d'années.

Cette résorption n'est pas opérante avec *mṛtyu* identifiable à Yama ; il s'agit davantage d'une divinité qui décide de « donner la mort » à une créature si tant est que son heure est venue : *antakāla* (l'heure de la mort) composé de *anta* (n. m., limite, bord, fin, issue, mort) et de *kāla* qui désigne initialement le but, la réussite, mais plus précisément et plus fréquemment le temps, le sort, le destin, et par conséquent la mort. *Kāla*, point du temps déterminé, sorte de laps de temps mis en parallèle avec les attributs de Yama porte déjà en lui la signification de l'heure de la mort. L'association des deux items *anta* et *kāla* se révèle subséquentement redondante et joue un rôle intensificateur, les deux mots comportant des sèmes rigoureusement identiques.

Parallèlement, nous reconnaissons dans *gatāsu* le lexème nominal *asu* qui associé à *gata* est synonyme de *jivagata*, traduisible par mort, inanimé. Littéralement *gatāsu* signifie sorti de la vie en vertu d'une construction très motivée ; en effet si *asu* implique la vie, *gata* joue le rôle d'un participe passé du verbe de mouvement *GAM-* (*gacchati*) : il s'agit d'un être allé jusqu'au bout de la vie au point de rencontrer la mort. Même si *gatāsu* perd sa motivation

au fil des usages, il n'en demeure pas moins que sa signification se révèle beaucoup plus évocatrice pour le lecteur qui appréhende la dynamique de formation de ce terme que *mṛtyu* arbitraire. *Mṛtyu*, basé sur le lexème verbal *Mṛ-* (mourir / causatif : faire mourir, tuer) symbolise avant tout le dieu de la mort, Yama. Les termes latins *mors*, *mortuus*, le nouveau-haut-allemand *Mord* comportent la même racine. Les quatre mots relevés dans le Chant du Bienheureux retraçant la mort ne sont donc pas à placer sur le même plan : si *gatâsu*, *pralaya*, *antakâla* font preuve de motivation, ils ne rendent pas compte de l'importance des dieux dans l'hindouisme.

#### 4.2. le samsâra :

Indissociable du *pralaya* demeure le *samsâra*, le cours commun. Lors de la dissolution du monde, les dieux eux-mêmes – ce qui peut nous surprendre, en tant que judéo-chrétiens – sont solidaires des univers qu'ils créent et disparaissent avec eux. Ainsi, il y a déjà eu des millions d'Indra, d'avaṭâra de Viṣṇu qui subissent la loi d'un grand temps oscillant au rythme binaire du déploiement et de la dissolution. A la résurgence du monde, les dieux réapparaissent ès qualités : la fonction Brahmâ ou Indra existera à nouveau, mais elle n'aura plus le même tutélaire ; elle sera l'emploi d'autres âmes migrantes. Une telle vision du temps est solidaire de la croyance au *samsâra*, à l'écoulement universel qui ramène tous les êtres dans l'existence, selon une logique de rétribution dont les voies de salut proposeront la sortie par une libération définitive. Comment fonctionne le *samsâra* ? Nous pourrions penser qu'à l'aube d'un jour cosmique, la matière indifférenciée, lorsqu'elle commence à se manifester de nouveau, distribue les rôles une fois pour toutes à tous les êtres qui émanent d'elle. Nous pourrions imaginer que le *ḍharma* (l'ordre) est immuable, que chacune des parties du grand Tout, ayant sa place fixée dans l'ordonnance générale du cosmos, ne peut en changer « en cours de route ». S'il en était ainsi le jeu de la transmigration serait purement mécanique : l'être humain succéderait indéfiniment à lui-même, du début à la fin du cycle. Les sphères d'existence resteraient parfaitement autonomes, juxtaposées : l'univers serait un archipel. Cette vision statique, constante, fixée est totalement étrangère à l'hindouisme. Au contraire, tout est mouvement, tout change et se transforme. La réserve des vivants est constante dans sa masse : à chaque fois qu'un être disparaît, la place qu'il occupait est immédiatement prise par un autre qui ne jouait pas nécessairement le même rôle dans sa vie antérieure. Celui qui vient de disparaître de la scène s'y trouve renvoyé avec une autre attribution. La redistribution des

rôles dans le jeu du dharma se fait selon les mérites de chacun. Il existe une loi de la transmigration en fonction de la valeur de nos actes. Nos actes relèvent, suivant le cas, de l'obscurité (tamas), de la clarté (sattva) ou de la passion (rajas)<sup>85</sup> qui est ambivalente. Celui qui a fait le « mal » toute sa vie renaît en tant qu'animal ; celui qui a plutôt bien agi se retrouvera génie ; ceux qui se sont laissé mener par leurs passions renaîtront hommes ou femmes. Par la théorie du samsâra, nous assistons à une volonté des Hindous d'introduire partout une logique implacable qui exclut totalement le hasard et réduit au minimum le jeu de la liberté.

#### 4.3. l'amṛta :

Au cours de l'analyse des différentes étapes de l'existence, nous avons relevé que la notion de mort rencontre en sanskrit quatre dénominations possibles. Parmi ces dernières, nous avons mis en évidence le vocable *mṛtyu* (à la fois la mort et l'un des dieux hindous de la mort). Il semblerait que ce dernier lexème revête la plus grande importance dans la mesure où le dépassement de la mort, c'est-à-dire l'immortalité se forme sur le lexème verbal *MṚ-*. En effet, *amṛta*, adjectif verbal, participe passé actif, désigne un être non mort, immortel puis dans un sens plénier un dieu, voire *Viṣṇu* et dans un emploi de lexème nominal neutre l'immortalité et le breuvage d'immortalité. Morphologiquement *amṛta* est constitué du préverbe privatif *a-* porteur d'une négation intrinsèque, existentielle et de *mṛta* (mort) décrivant de ce fait un état de « non mort », qui n'est pas obligatoirement celui de l'immortalité. En effet, « non mort » n'exclut pas la mort tandis que l'adjectif *immortel* la nie dans son essence ; un être immortel ne peut pas (physiologiquement) mourir en vertu de la négation essentielle appliquée à *mortel* qui s'opposerait à une négation accidentelle de forme *non mort*. *Amṛta* représente un de ces termes sanskrits difficilement traduisibles dans les autres langues, car trop spécifiques.

## B. 2 . EN LANGUES ROMANES

### 1. le temps :

<sup>85</sup> Infra C. l'univers [C.1. en sanskrit] 3. cosmogonie 3.3. les trois tendances fondamentales

En sanskrit, kâḷa symbolise le destin associé à une idée de cheminement. Unanimement, les traducteurs tant français qu'espagnols utilisent des lexèmes nominaux formés sur le latin tempus. Le temps (fr.) ou el tiempo (esp.) marque à la fois la durée continue, les moments particuliers isolés dans cette durée (y compris le moment d'agir), la succession des événements au plan chronologique. Ainsi kâḷa est rendu par temps ou tiempo porteurs ou non d'une majuscule en fonction de la désignation ou non de la divinité Kâḷa. J. Barrio Gutiérrez et J. Mascaró vont jusqu'à traduire Kâḷa par un groupe nominal expansé : el espíritu Tiempo ou el Tiempo omnipotente afin de nettement distinguer le concept de la divinité.

## 2. découpage temporel et chronologie :

### 2.1. les mesures du temps :

Commençons par examiner les mesures du temps ayant cours dans nos civilisations. Saṃvatsara désigne les années (fr.) ou años (esp.), māsa le mois (fr.) ou meses (pluriel, esp.), aḥar le jour (fr.) ou el día (esp.), niḥa la nuit (fr.) ou noche (esp.). Il est à remarquer que les liens de parenté existant entre les langues française et espagnole sont particulièrement visibles dans les lexèmes nominaux précités. En effet, année et año se réfèrent au latin annus, mois et meses à mens, mensis, de même que jour et día partagent une racine latine commune de forme dies. En effet, jour (d'abord jorn, jor au X<sup>ème</sup> siècle) dérive du latin diurnum, synonyme en latin tardif de dies, forme substantivée de l'adjectif diurnus « qui se passe le jour, quotidien ». Usuel dès l'ancien français au sens de « intervalle de temps écoulé pendant une rotation de la terre » et « intervalle entre le lever et le coucher du soleil » et au sens de « clarté, lumière naturelle », il revêt deux sens en français moderne s'opposant d'une part à la nuit et figurant d'autre part une unité de temps regroupant le jour et la nuit.

Parallèlement, il existe en sanskrit un autre lexème nominal désignant la nuit : niḥa équivalent à une nuit somme toute ordinaire tandis que rātri représente la nuit personnifiée, littéralement l'obscurité qui règne lorsque la nuit tombe. Nuit ou noche ne permettent pas de différencier ces deux types de nuit ; cependant l'usage de rātri est associé dans le shloka à celui de aḥar de sorte qu'une opposition jour/nuit plus banale est relativement acceptable : du latin noctem – accusatif de NOX, « nuit, repos de la nuit, obscurité, nuit éternelle » –, nuit et

noche s'emploient au sens de « temps écoulé entre le coucher le lever du soleil » et de « obscurité ».

Autant les termes sanskrits analysés ci-dessus faisaient référence à des unités de temps connues de nos civilisations, autant *yuga* se différencie de nos façons de mesurer le temps. *Yuga* désigne en sanskrit une période cyclique, une ère du monde. Sa traduction prend tout d'abord la forme d'un emprunt, le plus souvent explicite. En effet, S. Lévi – *yûga* – de même que G. Deleury – *youga* en vertu d'une francisation – rédige également une note explicative de fin d'ouvrage présentant le cycle perpétuel d'éclipses et de renaissances. Chaque cycle, après l'émergence (*kaḷpa*, expansion) de l'univers comprend quatre phases (*yuga*) lunaires et solaires, qui correspondent à une lente contraction de l'univers jusqu'à sa résorption finale (*pralaya*). Un *yuga* dure 432 000 années. Ces emprunts présentent l'intérêt d'être accompagnés de notes fournissant des informations précieuses pour les lecteurs. Ce n'est pas le cas de l'emprunt d'E. Sénart, qui considère que celui-ci se suffit à lui-même. Nonobstant, certains traducteurs n'ont pas hésité à rechercher des équivalents à *yuga*, réalité inconnue dans notre culture. Tout en mentionnant entre parenthèses le terme de départ porteur d'une marque de pluriel (*yugas*), Srî Aurobindo écrit âges – lexème nominal correct dérivé de l'ancien français *éé*, *aé*, du latin *aetas*, *aetatis* (âge) et du suffixe *-age* ou du latin vulgaire *\*aetaticum*, employé au sens de « vie, durée de la vie, temps écoulé » –. Nous retrouvons le même nom en espagnol avec *edad*. L'espagnol *era* [latin tardif *aera*, de sens « membre, chiffre », d'où « époque »] convient de la même façon. Equivalence plus recherchée, éons (A.-M. Esnoul, O. Lacombe) se réfère au grec *aiôn*, « temps, éternité ». Chez les gnostiques, l'éon représente la puissance éternelle émanée de l'Être suprême et par lequel s'exerce son action sur le monde. A.-M. Esnoul et O. Lacombe utilisent ce vocable dans son sens grec ancien de « temps » (version de l'éternité) dans une perspective davantage métaphysique de la conception des *yuga*. Quant à A. Porte, il ne traduit pas directement *yuga*, mais indique la durée de cette période mêlant chiffres et lettres, en multipliant toutefois la durée exacte de cette unité de temps hindoue par mille (présent dans le shloka sous la forme *saḥasra*) : 432 millions de journées. Ainsi le traitement de *yuga* s'effectue soit par un emprunt accompagné d'une note, soit par une incrementalisation, soit par une extension (de types « éons »).

## 2.2. les saisons et les époques :

Quatre noms extraits de la Bhagavadgîtâ se rattachent à l'évocation des saisons et des époques. Le premier, hyperonyme des autres se lit *ṛtu*, littéralement époque, période, saison, lexème nominal unanimement choisi par les traducteurs francophones, correspondant à *estacion[es]* en espagnol. De l'accusatif latin *sationem*, de *satio* « action de semer, temps des semailles », du supin *satum* de *serere* « semer » et « planter », saison est d'abord employé au sens de « temps qu'il fait » et de « laps de temps, délai » et plus spécifiquement de « époque de l'année convenant à certains travaux, à certaines productions ». Ce n'est qu'à partir du XIII<sup>ème</sup> siècle que ce terme français désigne une « division de l'année » et une « période caractérisée par certains phénomènes atmosphériques » (saison froide, saison des pluies). L'idée d'ordre contenue dans *ṛta* ou *ṛti* (art et manière de procéder) est également perceptible dans cet élément lexical (moment propice à des semailles). Parmi les saisons, n'est évoquée dans la Bhagavadgîtâ que *kusumâkara*, littéralement un amas de fleurs. Cette unité lexicale sanskrite est traduite de deux façons en français : printemps chez tous les traducteurs à l'exclusion de G. Deleury qui écrit floréal. Examinons printemps ; composé de l'ancien français prins et de temps, peut-être issu du latin *primus tempus* « la bonne saison », printemps a éliminé l'ancien français *primever* disparu au XVI<sup>ème</sup> siècle en français, mais encore présent dans l'espagnol *primavera*, traduction choisie par J. Barrio Gutiérrez, qui la complète avec « la estación más bella ». Plus proche du sémantisme du sanskrit, J. Mascaró ne recourt pas au précédent lexème nominal, mais introduit l'image des fleurs dans le groupe nominal expansé « estación de las flores ». J. Mascaró prend alors le parti de transmettre l'image des fleurs qui s'amassent, se conformant aux deux composés de l'item de départ. Nous retrouvons cette perspective dans l'équivalence produite par G. Deleury. En effet, ce dernier écrit « le floréal » et l'accompagne d'un appel de note de fin d'ouvrage. Floréal (attesté depuis 1793, du latin *floreus*, *fleuri*) ne s'adapte guère à ce contexte dans la mesure où le sens qui lui est attribué de nos jours, en tant que substantif, est celui de huitième mois du calendrier républicain (du 20 ou 21 avril au 19 ou 20 mai selon les années). La tentative de conserver l'image des fleurs est louable, mais le terme proposé n'est pas des plus adéquats. Néanmoins, la note explicative rédigée par G. Deleury présente un intérêt, car elle indique que le printemps est suivi en Inde des cinq autres saisons : été, mousson, automne, hiver, frimas. G. Deleury ne propose pas de traduction exacte de *kusumâkara*, mais conserve l'idée d'une abondance de fleurs de façon très esthétique.

Deux autres époques peuvent être relevées au sein du Chant du Bienheureux, à savoir :  $\text{çuklā}$  et  $\text{kṛṣṇā}$ , qui s'inscrivent dans un rapport d'antonymie réciproque. En effet,  $\text{çuklā}$  équivaut à la quinzaine claire, comme le suggèrent E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe et A. Porte dans une traduction littérale très proche du sémantisme de base. Se référant au sémantisme de l'adjectif de forme tardive de  $\text{çukra}$  – clair, brillant, resplendissant –, S. Lévi évoque la couleur de la lune dans « quinzaine blanche ». La lumière apparaît également dans l'équivalence de Srī Aurobindo « moitié lumineuse du mois lunaire », dont nous trouvons un pendant en espagnol par le biais de « *mitad luminosa del mes lunar* » (J. Barrio Gutiérrez), selon un découpage fort logique qui associe quinzaine et moitié du mois sans omettre le caractère lumineux de cette manifestation de la lune. En raison de la formation de  $\text{çuklā}$ , il s'avère absolument nécessaire de maintenir l'indication numérale (deux semaines, moitié du mois, quinzaine), ce que n'effectue pas J. Mascaró, qui écrit simplement « *las semanas brillantes de la luna* ». S'attachant davantage aux mouvements lunaires qu'à sa brillance, G. Deleury considère qu'il convient d'insister sur le laps de temps pendant lequel la lune est visible : « lunaison ascendante ». De la nouvelle à la pleine lune, nous nous situons dans une phase croissante ou ascendante, vision du procès que développe G. Deleury, décrivant le mouvement des astres et non une simple perception visuelle (le caractère de brillance). S'opposant à  $\text{çuklā}$ ,  $\text{kṛṣṇā}$  désigne la « quinzaine sombre » (E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, A. Porte) en conformité avec la traduction précédente : clair et sombre s'opposent. Cette même cohérence est également à l'œuvre dans la « quinzaine noire » (versus blanche) choisie par S. Lévi où noir et blanc jouent le rôle d'antonymes contraires. De la même façon, lumineuse s'oppose à obscure dans « moitié obscure du mois lunaire » (Srī Aurobindo) / « *mitad oscura del mes lunar* » (J. Barrio Gutiérrez), ainsi que descendante à ascendante (G. Deleury). Identiquement, J. Mascaró dissocie *brillantes* et *oscuros* dans *las semanas* omettant nonobstant d'indiquer le nombre de semaines concernées. A la lecture de ces traductions, il semblerait qu'il faille privilégier celle qui emploie la couleur noire, symbole de  $\text{Kṛṣṇa}$ , en tant qu'avatar de Viṣṇu.

### 2.3. découpage chronologique :

#### 2.3.1. dans le cycle :

Tout cycle se divise en trois parties composant respectivement le début – âḍi –, le milieu – maḍhya – et la fin – anta –.

Âḍi rencontre les lexèmes nominaux français commencement (quatre traductions sur six), début (G. Deleury), origine (A. Porte) et le synonyme espagnol du premier terme français principio. Commencement, début s'adaptent convenablement à la situation décrite par âḍi, qui renvoie à la création universelle ; ce serait identique pour origine, si A. Porte ne recourait pas à un double usage de ce terme afin de rendre praḥva.

Maḍhya connaît deux sortes de traduction. Dans un premier temps, nous lisons milieu, constitué de mi- et -lieu. Outre les emplois spatiaux et temporels, ce mot a des sens dérivés de « situation », d'« intermédiaire », de « mesure », d'« honnête moyenne » et enfin d'« espace dans lequel un corps est placé ». En revanche, il est difficile de rapprocher maḍhya de durée, comme l'effectue A. Porte. La durée (latin durare) définit un espace de temps qui s'écoule par rapport à un phénomène, entre deux limites observées (début et fin). A. Porte s'éloigne du sens primitif de maḍhya, médian (qui est situé au milieu) en insistant davantage sur l'aspect duratif alors que le mot sanskrit mentionne un point (entre deux extrémités). Par cette traduction, nous notons une non-cohérence avec la langue de départ.

### 2.3.2. hors du cycle :

Hors du cycle, nous relevons aṇḍi, antonyme de âḍi logiquement traduit par E. Sénart sous la forme de « sans commencement ». Nous ne pouvons pas dire que les autres traducteurs francophones ou hispanophones aient fait preuve de la même limpidité. En effet, nous lisons sous la plume d'un grand nombre d'entre eux : immortalité (G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi, Srī Aurobindo) / inmortalidad (J. Barrio Gutiérrez) ou vida inmortal (J. Mascaró). Et que dire de « ce qui lui échappe » (A. Porte), réel faux-sens, préalablement associé à aṃṭa ? Littéralement aṇḍi désigne ce qui n'a pas de commencement de sorte que seule la première équivalence (sans commencement) est acceptable, les autres trahissant des interprétations plus ou moins hasardeuses de la part des émetteurs. En effet, immortalité / inmortalidad, vida inmortal ne conviennent absolument pas à la notion sanskrite évoquée et se révèlent même nuisibles pour les récepteurs de ce message. En effet, s'il n'y a pas de commencement, il n'y a pas de fin. La



transposition de cet item en français comme en espagnol, dans le cycle de la vie n'est pas correcte dans la mesure où *anâḍi* désigne une non-soumission à la vie ou à la mort.

Une difficulté similaire se fait jour lors de la traduction de *aḷa* (littéralement « non né », « qui existe de tout temps »), construit sur la base verbale *JAN-*. « Non né » (G. Deleury, S. Lévi, Srî Aurobindo) se conforme au sémantisme de base de *aḷa*, ne se différenciant que par une négation accidentelle et non essentielle. Sans naissance (A. Porte) peut convenir du point de vue du sens, car il exclut la naissance ; cependant la naissance décrit un processus antérieur à l'acte réel d'être né (postérieur à l'accouchement). « Sans commencement » (E. Sénart) coïncide avec *aḷa*, dans le sens de « ce qui existe de tout temps », mais présente le désavantage d'être également appliqué à *anâḍi*. Les variantes espagnoles *increada* (non créé) et *ingenerado* (non créé) marquent le début d'un procès que ne suppose pas *aḷa*, qui est de l'ordre du résultatif. Néanmoins, la négation sous forme de préfixe privatif *a-* est correctement traduite par le préfixe espagnol *in-* alors que son utilisation en français dans l'adjectif *inné* relève du faux-sens. En effet, A.-M. Esnoul et O. Lacombe recourent à cet adjectif qualificatif emprunté au latin *innatus* « né dans » d'où « naturel, congénital » lui attribuant le sens français « que l'on a en naissant » en opposition avec *acquis*. *Aḷa*, non né, exclut l'idée de naissance que soulignent A.-M. Esnoul, O. Lacombe par l'emploi d'*inné*. Parmi ces traductions, il ressort que la plus adéquate est celle qui revêt la forme de « non né ».

En revanche, *nitya*, qui désigne la permanence ne pose pas de difficulté particulière : éternel (unaniment sélectionné par les francophones) convient parfaitement en vertu du sémantisme acquis par le biais de son étymon latin : *aeternalis*, synonyme de « sans commencement et sans fin ». Cette même équivalence apparaît également en espagnol avec l'adjectif qualificatif *eterna/eterno*. Il n'empêche qu'il s'agit avant tout de considérer éternel ou *eterno* dans une acception ancienne et sans y ajouter une connotation religieuse, judéo-chrétienne.

Autre marqueur de la permanence, *ḷātu*, que nous pourrions rendre par « depuis la naissance » [en raison de sa base de formation verbale en *JAN-*] équivaut en français à une double négation qui traduit un terme originellement positif : *ne... jamais*, synonyme de *toujours*. Son équivalence se révèle plus problématique en espagnol : en effet, les deux

locuteurs espagnols emploient des marqueurs temporels prospectifs : en *el futuro* (J. Barrio Gutiérrez), en *todo tiempo venidero* (J. Mascaró). Néanmoins, ces choix peuvent être critiqués, car *jàtu* ne comporte pas intrinsèquement un sème prospectif, mais au contraire un sème duratif : il n’y a pas de bornage temporel d’évoqué, mais au contraire une permanence perpétuelle. Les deux variantes espagnoles peuvent être par conséquent qualifiées de faux-sens. Synonyme de *jàtu*, *çaçvaṭ* représente également la permanence, l’éternité, tout en étant appréhendé différemment selon les traducteurs. « Sans fin » (E. Sénart, G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe) joue le rôle d’un strict équivalent de *çaçvaṭ*. Se rapprochant de ce sémantisme, *permanent* (A. Porte) et *continuel* (S. Lévi) sont également envisageables, mais il ne faut pas perdre de vue que ces deux adjectifs désignent des actions qui durent sans connaître d’interruption ou qui demeurent sans discontinuer, sans changer. Nous pourrions ajouter que *continuel* s’applique à une action qui se répète à des intervalles réguliers. Ces deux adjectifs recevables dans le cadre de cette traduction comportent cependant un sème d’interruption absent de *çaçvaṭ*, de sorte qu’il semble falloir leur préférer « sans fin ». Dans *por siempre* (J. Mascaró), nous reconnaissons le sème d’éternité, mais il est affaibli par la préposition *por*, qui le projette dans le futur alors que *çaçvaṭ* existe déjà et perdure : l’équivalence doit porter sur le seul *siempre*, au sens de toujours (= tous les jours). Quoiqu’il en soit, une traduction de forme ancien (Srî Aurobindo) ou *antigua* (J. Barrio Gutiérrez), ayant pour étymon latin (vulgaire) l’adjectif \**antianus* (qui est antérieur) ne coïncide pas avec *çaçvaṭ*, car l’antériorité ne présuppose pas la continuité.

### 3. les étapes de l’existence :

#### 3.1. la notion d’« existence » :

##### 3.1.1. asu/gatâsu :

Dans le cadre de notre comparaison des équivalents français, nous associons les deux antonymes *asu* et *gatâsu*, car il nous paraît intéressant de savoir si les énonciateurs tiennent compte des liens formels, morphologiques existant entre ces deux termes. Sans surprise, nous trouvons associés *asu* et *vie / los vivos* ; *asu* évoquant le souffle vital, par excellence. Face à *gatâsu* – littéralement « sorti de la vie » –, nous rencontrons deux grands types de traductions comportant eux-mêmes des subdivisions. Dans un premier temps, nous dissociions les traductions supposant un aspect résultatif de celles supposant un aspect duratif. En effet, les traductions de *gatâsu* peuvent se répartir ainsi :

aspect résultatif	aspect duratif
les morts S. Lévi, A. Porte, Srī Aurobindo	ce qui meurt E. Sénart
ceux qui sont déjà partis A.-M. Esnoul, O. Lacombe	ceux qui départent G. Deleury
los muertos J. Barrio Gutiérrez, J. Mascaró	

Morphologiquement, il nous faut convenir que les traductions s'appuyant sur un aspect résultatif sont celles qui correspondent le mieux au terme source, dans la mesure où *gatâsu* n'est autre que le participe passé du verbe de mouvement *GAM-*, indiquant ainsi que le procès est achevé, qu'il a atteint son dénouement. Les morts ou ceux qui sont déjà partis s'adaptent à cette notion ; néanmoins une restriction est à formuler concernant le choix d'A.-M. Esnoul et O. Lacombe, car l'utilisation d'un groupe pronominal expansé de type « ceux qui sont [...] partis » renvoie obligatoirement à un référent humain alors que l'item de départ reste vague désignant toute entité vivante humaine ou non. Cette remarque s'applique également pour l'équivalent de G. Deleury, qui relie trait humain (vs. trait non humain) et un aspect duratif.

A considérer les correspondants proposés, il semblerait que le plus congruent avec *gatâsu*, et également le plus économique sur le plan linguistique soit « les morts », qui a par ailleurs recueilli la faveur de trois traducteurs sur six. Il est à noter que *gatâsu* (relevé dans la lecture II, shloka 11) était agrégé à son strict antonyme *agatâsu* (dérivé de *gatâsu* par adjonction du préfixe privatif *a-*) ; ce que les énonciateurs ont consciencieusement reproduit : les « morts » s'opposent aux « vivants », « ceux qui départent » à « ceux qui survivent », « ceux qui sont *déjà* partis » à « ceux qui ne sont pas *encore* partis ».

### 3.1.2. prâna/apâna :

Deux lexèmes nominaux (appartenant à la même famille lexicale de base verbale AN-), *prâna*, *apâna* connaissent des traitements divers. Indissociables l'un de l'autre, car employés majoritairement en duel, *prâna* et *apâna* permettent de confirmer ou d'infirmer le souci de cohérence de chacun des énonciateurs. Ces deux termes apparaissent à la lecture IV, shloka 29 alternativement au locatif et à l'accusatif. Ce shloka décrit le sacrifice respiratoire :

« d’aucuns sacrifient le souffle *expiré* (accusatif : *prâṇam*) dans le souffle *inspiré* (*apâṇe*), d’autres le souffle *inspiré* (*apâṇam*) dans le souffle *expiré* (*prâṇe*) » [E. Sénart]. En duel, toutes les traductions dissocient les deux processus de respiration selon une divergence lexicale plus ou moins importante :

	E. Sénart	G. Deleury J. Mascaró J. B. Gutiérrez	A. Esnoul	S. Lévy	A. Porte	Aurobindo
<i>prâṇa</i>	souffle <i>expiré</i>	<i>inspiration</i> <i>inspiración</i>	souffle <i>inspiré</i>	respiration	<i>inspiration</i>	souffle <i>expiré + emprunt</i>
<i>apâṇa</i>	souffle <i>inspiré</i>	<i>expiration</i> <i>expiración</i>	souffle <i>expiré</i>	<i>aspiration</i>	<i>expiration</i>	souffle <i>inspiré + emprunt</i>
<i>prâṇa</i> (terme isolé)	le souffle vital	[opérations de l’] organisme + <i>note</i> <sup>86</sup>	les souffles vitaux	les souffles	le souffle	la force vitale

En collectant ces unités lexicales, nous avons respecté l’ordre de présentation des lexèmes dans les vers d’arrivée, sachant que par ordre d’apparition dans le texte de départ, nous trouvons *apâṇa* (locatif), *prâṇa* (accusatif), *prâṇa* (locatif) et *apâṇa* (accusatif). Il n’y a pas lieu de supposer que les locuteurs n’aient pas suivi l’ordre syntaxique du vers source ou aient eu l’intention d’intervertir les termes dans la mesure où le sacrifice de la respiration s’inverse de lui-même selon deux axes : l’inspiration dans l’expiration ou au contraire l’expiration dans l’inspiration. Se pose alors le problème aigu de la valeur sémantique à accorder à *prâṇa* et *apâṇa*. Pour quatre émetteurs, *prâṇa* (G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, A. Porte) symbolise l’**inspiration**, pour E. Sénart et Srî Aurobindo son antonyme l’**expiration** et pour S. Lévi, la **respiration**<sup>87</sup>, neutre regroupant à la fois le phénomène d’inspiration et d’expiration. Si *prâṇa* est traduit par *inspiration*, il implique une action par laquelle l’air entre dans les poumons, conformément à la racine védique de base verbale *PI-* (*piparti*, remplir, gonfler), que nous avons mise en évidence. Il en résulte qu’il ne nous est

<sup>86</sup> Dans cette note, G. Deleury décrit les « opérations de l’organisme » - trad. de *prâṇakarman* - : toutes celles qui relèvent du *prâṇa* dont parle le verset 30 de ce même chant.

<sup>87</sup> « Fait d’aspirer et de rejeter l’air par les voies respiratoires », selon la définition du Petit Robert de la Langue Française. Le lexème nominal « respiration » joue le rôle d’hyperonyme à « inspiration » et « expiration ».

pas possible de considérer les traductions d'E. Sénart et de Srî Aurobindo comme valables dans la mesure où elles décrivent l'action inverse, i.e. l'expiration (littéralement l'action par laquelle les poumons expulsent l'air qu'ils ont inspiré). Logiquement, nous retrouvons cette dichotomie avec *apâna*, dont la base verbale ne présente pas d'ambiguïté : *APÂN-* a pour sens expirer. Que dire alors des traductions d'E. Sénart et de Srî Aurobindo qui associent *apâna* à inspiration ou souffle inspiré ? La même interrogation se pose concernant aspiration choisi par S. Lévi : l'aspiration entraîne l'air dans les poumons, au même titre que l'inspiration. Il ne nous est guère facile de trancher en faveur d'une traduction plutôt que d'une autre, la répartition des items s'équilibrant ; néanmoins nous donnons la priorité aux équivalents en rapport direct avec les racines védiques attestées.

Concernant l'emploi isolé, de *prâna*, nous ne sommes confrontés à aucune difficulté : le sémantisme de *prâna*, [souffle vital] est respecté de sorte que nous passons outre les différences de nombre (singulier vs. pluriel) ou des nuances lexicales très ténues (*prâna* implique l'idée d'énergie donc de « force » – Srî Aurobindo –). Seul G. Deleury développe le terme par un appel de note, qui fondamentalement n'apporte guère plus de précisions que les traductions offertes.

### 3.2. l'origine :

Un seul vocable fait mention de l'émergence d'un être ou d'un autre concept dans le Chant du Bienheureux : *prabhava*, de racine *pra-BHÛ* (apparaître, manifester, devenir visible) soulève de nombreuses questions. Ainsi, nous trouvons-nous face à « origine » dans une majorité de traductions (E. Sénart, G. Deleury, A.-M. Esnoul et O. Lacombe, S. Lévi), mais aussi la naissance (Srî Aurobindo) ou encore de berceau (A. Porte).

Néanmoins, lors de notre analyse étymologique de ce vocable, nous avons mis en évidence le sème d'apparition contenu dans *BHÛ-*, qui ne peut pas être confondu avec la naissance. Le sens littéral de cet item sanskrit repose sur la notion de manifestation, que nous ne devons cependant pas considérer dans son acception empruntée au latin chrétien (*manifestatio*) qui signifie la révélation, l'apparition en parlant du Christ, d'abord appliquée à la révélation chrétienne. Il existe effectivement une opposition non négligeable entre *prabhava* et le correspondant français qui lui est le plus couramment associé : origine. Cette équivalence s'éloigne du sens de la base verbale initiale qui mentionne l'existence d'une

apparition. Cependant, ce même vocable d'apparition ne pourrait pas être employé en correspondance avec *prabhava*, car il se rapporte à une manifestation d'un être surnaturel dans son acception latine, traduction du grec *epiphancia*, désignant l'Épiphanie ou l'Apparition du Christ aux apôtres. Il semble normal, dans ce cas, que les traducteurs francophones ne recourent pas au terme apparition, même si aujourd'hui son sens est celui de « se montrer aux yeux », « faire venir à l'existence », « se manifester pour la première fois ». Néanmoins, le choix des émetteurs français permet de présenter un commencement, une première manifestation, une apparition, synonyme de création ou de naissance en dépit des imprécisions sémantiques que cela implique. Cette idée de commencement se retrouve dans les deux traductions espagnoles dont le matériel lexical prend la forme de deux lexèmes nominaux : *el fundamento* (J. Barrio Gutiérrez) et *su principio* (J. Mascaró). Ces deux termes présentent des caractères synonymiques dans la mesure où *principio* renvoie au fondement, au commencement, à l'origine, en vertu de son étymon latin *principium*, dérivé de *princeps* (qui occupe la première place). Le principe, pris dans ce sens, recouvre exactement la notion de commencement, que ne contient pas foncièrement (*el*) *fundamento*, du latin *fundamentum* (fondement, fondation, support). Le sens premier de *fundamento* se révèle trop concret pour être utilisé dans ce shloka de la *Bhagavadgîtâ* : en effet, par ce mot est évoqué l'établissement de fondations, d'une base, notion non incluse dans *prabhava*. En espagnol, comme en français, il est difficile de rendre l'idée de manifestation sans sombrer dans l'interprétation. Nous trouvons trace de cette tendance dans les équivalences proposées par Srî Aurobindo et plus encore par A. Porte. En effet, Srî Aurobindo emploie le lexème nominal naissance, qui a pour sens « venue au monde » mais également « origine », « extraction », « début ». Du latin tardif *nascere*, latin classique *nasci*, ce nom indique le commencement de la vie indépendante (caractérisé par l'établissement de la respiration pulmonaire), et dans un sens vieilli l'origine, l'extraction, la condition sociale résultant du fait que l'on est né dans telle classe de la société au sens concret et au sens abstrait le commencement en général. Envisager *prabhava* dans cette perspective est possible, mais peu satisfaisante. Néanmoins, naissance ne confine pas au faux-sens comme le terme de berceau choisi par A. Porte. Le berceau, petit lit de bébé muni parfois de rideaux et, qui, le plus souvent peut être balancé désigne dans un sens plus abstrait le lieu de naissance. A. Porte s'éloigne singulièrement du sémantisme de la base verbale, ne conservant que l'idée de naissance ; or la naissance n'est pas strictement synonyme d'apparition.

A la lecture de ces équivalences, nous nous rendons compte que nos langues romanes ne parviennent pas à relater la manifestation *ex nihilo* que suppose *prabhava*.

### 3.3. la jeunesse :

*Ḳaumâra* désigne en sanskrit la « jeunesse », la « période de l'adolescence ». Étonnamment, ce n'est pas sur ce sème que les traducteurs tant français qu'espagnols s'appuient afin de décrire cette étape de la vie. Les traductions françaises sont massivement de la forme enfance / enfant (par un changement de catégorie grammaticale opéré par G. Deleury) mots auxquels correspond l'espagnol *infancia*. Enfant et *infancia* partagent le même étymon latin : *infantia*, désignant la première période de la vie humaine, de la naissance à l'adolescence. De sémantisme identique, enfant (G. Deleury) (latin *infans*, *infantis*) représente celui qui ne parle pas, d'où le sens d'enfant en bas âge, qui a pris en latin tardif les sens de *puer* et de *puella*, garçon et fille de six à quinze ans environ et de *liberi* (enfants par rapport aux parents). Ces deux équivalences ne conviennent pas à la traduction de *Ḳaumâra*, qui marque un stade postérieur à l'enfance. Une seule traduction française se rapproche du terme de départ : S. Lévi en utilisant « âge tendre » recourt au sens vieilli de tendre, qui peut être éprouvé par les actions physiques (synonyme de « délicat », « fragile ») parce qu'il est au début de son développement. Par métonymie, l'âge tendre symbolise l'enfance et l'adolescence.

### 3.4. la fleur de l'âge :

La période de virilité (la fleur de l'âge : *yauvaṇa*) ne conserve pas obligatoirement dans les équivalences françaises et espagnoles le sème de vitalité, de force, de virilité souvent remplacé par la jeunesse. Cinq des traducteurs francophones utilisent jeunesse, qui ne maintient qu'un seul sème contenu par *yauvaṇa*, et pas des plus significatifs. Le français jeunesse ou l'espagnol *juventud* sont construits à partir d'une même racine latine de forme *iuventus* (ou *juventus*) qui indique le temps de vie entre l'enfance et la maturité, période assez vaste, mais qui délaisse à tort la notion de vitalité. L'hypothèse explicative que nous émettons repose sur la grande similarité formelle, morphologique existant entre *yauvaṇa* et jeunesse (fr.) et *juventud* (esp.) [du latin vulgaire \**juvenis*, issu lui-même du latin classique *juvenis*, jeune]. Une seule équivalence essaie de rendre compte du sème de virilité :

en effet, G. Deleury recourt à « adolescence » (latin *adolescencia*, *adolescens*), âge qui succède à l'enfance et qui précède l'âge adulte (environ douze à dix-huit ans chez les filles, quatorze à vingt ans chez les garçons) immédiatement après la puberté. De plus, dès la fin du XIII<sup>ème</sup> siècle, le terme français a recouvert la définition d'un être « qui est en train de grandir », d'un « jeune homme ». Ces mots qui se développent au XIV<sup>ème</sup> et XVI<sup>ème</sup> siècles remplacent les désignations médiévales de *jovente* et *bachelor*. Cette variante nous paraît la plus adéquate, car son sens se dirige vers la force et la vitalité, présentes dans *yauvaṇa*.

### 3.5. la vieillesse :

Conformément au sémantisme de *jarā*, les traducteurs de langues romanes utilisent *vieillesse* (à l'exception de G. Deleury) et *vejez* (J. Barrio Gutiérrez). Du latin tardif *veclus* (vieux), du latin classique *vetulus* (d'un certain âge) dérivé de *vetus*, *veteris* (vieux, ancien), ceci se dit en parlant de personnes, par opposition à jeune et de choses par opposition à neuf, nouveau, récent. En dépit de sa grande conformité sémantique avec le terme de départ, *vieillesse* (ou *vejez*, esp.) pose un problème de cohérence temporelle entre *yauvaṇa* (jeunesse) et *jarā* (vieillesse) : le lecteur peut éprouver l'impression d'avoir manqué une étape dans les périodes de vie telles qu'elles sont présentées en sanskrit : où se situe la période adulte ? Seul G. Deleury maintient cette cohérence en faisant se succéder jeunesse et [âge] adulte, en ne respectant pas littéralement le sémantisme – il est vrai – de *jarā*. En effet, l'adulte, emprunté au latin *adultus* « qui a grandi » est morphologiquement le participe passé de *adolescere* (grandir) et se dit d'un être adulte qui est parvenu au terme de sa croissance (au figuré, parvenu à son plein développement). Quant à la seconde traduction espagnole, elle s'en tient au sémantisme premier de *jarā*, en privilégiant un niveau de langue élevé : *senectud* – du latin *senilis* – dérive de *senex* (vieillard) et peut être paraphrasée en français par sénilité ou sénescence, inclus dans le lexique didactique décrivant le processus physiologique du vieillissement ou des conséquences de la vieillesse.

## 4. le « terme » de l'existence :

### 4.1. la disparition :

Quatre termes sanskrits sont à rattacher au domaine sémantique de la disparition : *mṭyū*, le plus courant, *pralaya*, synonyme de dissolution, de chute, de disparition, *antaḥkāla* et



enfin gaṭāsu. Les variantes relevées dans les différentes traductions présentent des aspects très intéressants.

Examinons *mṛtyu*. Deux emplois sont à différencier : *mṛtyu*, nom commun désignant la mort et *mṛtyu*, incarnation du dieu de la mort. Dans le cadre de la seconde acception, *mṛtyu* fait l'objet d'un emprunt systématique par tous les locuteurs, avec une typographie particulière : *mṛtyu* comporte alors une majuscule en début de mot. Cet emprunt n'a pas à faire l'objet d'une justification, car il est indispensable afin de présenter une divinité absente de notre panthéon. Dans le cadre de la première acception, le lexème nominal français *mort* est employé sans autre artifice. De même racine que le terme source, il est identique à l'espagnol *muerte* (latin *mors*, *mortis*). Seul Srī Aurobindo se démarque de ses collègues en écrivant *mortalité* (issue du latin *mortalis* et non de *mors*, *mortis*), qui introduit davantage la notion de condition mortelle, condition subie par un sujet périssable, humain, soumis à la mort que celle de *mort*, en tant qu'antonyme de *vie*.

Concernant *praḷaya*, nous relevons le terme français *dissolution* (A.-M. Esnoul, O. Lacombe et Srī Aurobindo), un équivalent espagnol de forme *destrucción* (J. Barrio Gutiérrez), le mot *fin* (E. Sénart, G. Deleury), *final* (J. Mascaró), terme (A. Porte) et *sépulcre* (S. Lévi).

Considérons dans un premier temps le français *dissolution* qui rend compte d'une décomposition (d'un agrégat, d'un organisme) par la séparation des éléments constituants. Emprunté au latin *dissolutio*, synonyme de *dissolution*, de *destruction*, le terme français a suivi l'évolution du verbe *dissoudre*, issu du lexème verbal latin *dissolvere* et s'applique parfaitement à *praḷaya*, formé du préverbe intensif *pra-* et du verbe *Lî-* (se blottir, contre, se fondre). L'idée de résorption, très présente dans l'item français, n'œuvre malheureusement pas identiquement dans *destrucción*, du latin vulgaire *\*destrugere*, du latin classique *\*destruere* (démolir, anéantir) ayant pour sens global l'action de détruire un résultat. Nous n'avons pas affaire à une *dissolution*, à une *disparition* en français mais à une action ancrée dans le concret alors que *praḷaya* suppose une décomposition : deux processus différents sont présentés. Un autre éloignement par rapport au sémantisme du mot sanskrit se fait sentir dans les équivalences proposées par E. Sénart, G. Deleury et J. Mascaró sous la forme de *fin* (fr.) ou *final* (esp.). Néanmoins cet éloignement s'explique par le souci de cohérence qui anime les trois traducteurs, qui souhaitent visiblement maintenir un lien entre *praḷaya* (origine) et

praḷaya (fin). Fin (du latin finis) marque une limite, un comble, un but. Ce lexème indique l'issue et non le processus de dissolution (d'aspect duratif, processuel), ce qui nous conduit à noter une différence aspectuelle non négligeable. La lecture du Petit Robert nous confirme cette hypothèse en présentant la fin comme « un moment, un instant auquel s'arrête un phénomène, une période, une action ». Cet arrêt, cette cessation s'appliquent également à un être, à une action, à un phénomène ou à un sentiment. Le sens particulier de « fin du monde » le fait se rapprocher d'apocalypse. Cet item conviendrait à la traduction de praḷaya, mais il se révèle trop connoté. Emprunté au latin ecclésiastique *apocalypsis*, au sens de « révélation divine concernant la fin des temps, la fin du monde » - Apocalypse de Saint Jean dans le canon de la Bible), du grec *apokalupsis* (révélation, dévoilement), ce mot décrit une catastrophe comparable à la fin du monde. A la lecture de terme (A. Porte), nous rencontrons la même problématique que pour fin : synonyme de ce dernier, il fixe une limite dans le temps ou dans l'espace, car il signifie littéralement le dernier élément, le dernier stade de ce qui a une durée. Dans la traduction d'A. Porte s'oppose à origine (traduction de praḷhava).

En dernier lieu, le choix de S. Lévi ne manque pas d'originalité : en effet, ce traducteur emploie sépulcre (latin *sepulcrum*), littéralement le tombeau dans son acception biblique. Compris dès l'ancien français au sens du latin et spécialement dans l'évocation du Saint Sépulcre (tombeau où fut déposé le corps du Christ), le lexème sépulcre s'éloigne dans ce contexte du sémantisme de praḷaya, mais constitue un excellent pendant en langage soutenu de berceau, utilisé en correspondance avec praḷhava dans un langage soutenu. L'image du lieu de naissance se poursuit avec celle du lieu de l'ensevelissement.

Néanmoins, il semblerait que dissolution s'adapte convenablement à la situation, dans la mesure où il décrit la décomposition d'un ensemble.

#### 4.2. le samsâra :

Littéralement, *samsâra* désigne le « cours commun », désignation résolument absente des traductions considérées. Cette tournure semble poser de grande difficulté de traduction, à considérer les équivalences nombreuses et différentes proposées. Nous lisons transmigration (E. Sénart, S. Lévi), cycle des morts récurrentes (G. Deleury) / *ciclos de vida en medio de la muerte* (J. Mascaró), voie de l'existence (A. Porte), vie mortelle

ordinaire (Śrī Aurobindo) et el camino de la vida de los seres mortales (J. Barrio Gutiérrez).

Hormis l'équivalence exposée par E. Sénart et S. Lévi, il apparaît que peu de variantes conservent le caractère analytique du sanskrit. En effet, seul transmigration traduit en un seul lexème *saṃsāra*. *Trans-* (préfixe du latin « au-delà, par delà ») a en français le sens de « au-delà » et marque le passage (pensons à transalpin) ou le changement (transition, transformation). Dans son acception religieuse, transmigration désigne le passage d'une âme d'un corps dans un autre en vertu de la croyance en la réincarnation successive des âmes, en vertu de la métempsycose. Ce terme français correspond partiellement au sens de *saṃsāra*, ne conservant que le changement de corps pour l'âme.

La notion de morts se reproduisant à des intervalles plus ou moins réguliers se retrouve dans les « cycle de morts récurrentes » (G. Deleury) et dans la traduction espagnole correspondante « ciclos de vida en medio de la muerte » (J. Mascaró). L'idée de cycle est à retenir, car il s'agit réellement d'un enchaînement de morts et de naissances. Par ces mots, nous devinons quelle conception J. Mascaró développe quant au *saṃsāra*. Pour lui, comme pour G. Deleury, seule existe la mort (prédominante) entrecoupée de naissances, qui interviennent selon les cycles. Cela correspond à un écoulement universel qui ramène tous les êtres dans l'existence, selon une logique de rétribution de sorte que la mort est interrompue par la vie. Les « voies de l'existence » (A. Porte) se rapprochent du « camino de la vida de los seres mortales » (J. Barrio Gutiérrez). Toutefois, A. Porte recourt à des locutions très vagues qui ne rendent pas compte de la réalité dénotée par le *saṃsāra* tandis que le sémantisme de cheminement de J. Barrio Gutiérrez se révèle très adéquat : « cours commun » et camino coïncident parfaitement, en dépit de l'impossibilité de conserver dans la langue espagnole la tendance synthétique du sanskrit. Nonobstant, toutes ces variantes présentent des avantages résolument absents de celle de Śrī Aurobindo : « vie mortelle ordinaire », accompagné d'une incrémentalisation (« sujette à la mort, à l'erreur et au mal ») n'évoque rien de particulier dans l'esprit d'un lecteur, fût-il versé dans l'hindouisme.

#### 4.3. l'amṛta :

Concernant *amṛta*, les six français recourent au substantif féminin immortalité (qui n'est pas sujet à la mort, impérissable, du latin *immortalis*), à l'exception d'A. Porte, qui écrit « ce qui lui [à la mort] échappe », de même que J. Barrio Gutiérrez *inmortalidad*. La traduction de ce terme pose de sérieuses difficultés de différenciation entre la « non mort » et l'immortalité. Les moyens linguistiques employés par A. Porte, loin d'être économiques – il use d'une incrémentalisation – frôlent le développement : en effet, « ce qui lui échappe » désigne parfaitement d'une part que l'*amṛta* ne s'adresse pas seulement aux êtres humains, mais à toute entité vivante et d'autre part que cette application concerne quelque chose de non soumis à *Mṛtyu*. En revanche, la variante proposée par J. Mascaró de forme *la vida inmortal* pose des difficultés croissantes dans le sens où *amṛta* ne signifie pas « immortel », mais « non mortel ». De plus, par la création d'un oxymore *vie et immortel[le]*, nous nous heurtons à une interprétation qui défie la logique. La vie serait immortelle, c'est-à-dire non soumise à la mort ; comment cela peut-il être possible dans la mesure où elle trouve son sens dans cette opposition ? Ces deux antonymes s'inscrivent dans une définition tautologique l'un par rapport à l'autre de sorte que ce groupe nominal expansé n'est guère satisfaisant.

### B. 3 . EN LANGUES GERMANIQUES

#### 1. le temps :

Le terme *kāla* se rencontre au sein de la *Bhagavadgītā* non seulement isolément, mais aussi en composition. En emploi isolé, ce dernier représente tout d'abord un point du temps déterminé avant de figurer (par extension) la mort. Ce terme se trouve rarement rendu par des lexèmes nominaux neutres de type *Zeit* (alld., L. von Schroeder) ou *time* (angl., E. Easwaran et A. de Nicolás). Peu de traducteurs s'en tiennent à la seule désignation temporelle. En effet, la plupart insiste sur le caractère puissant, divin du Temps en écrivant, par exemple, *die mächtige Zeit* (K. Mylius) ou *der Zeitgott* (R. Boxberger) en référence à *Kāla*, divinité du temps. Toutefois, R. Garbe dépasse quelque peu le concept présenté dans le texte sanskrit en associant la puissance et la mort en un groupe nominal : *der mächtige Tod*. En marge du sème de puissance, apparaît le sème de maturité : le temps conduit un individu vers la maturité et à terme vers la mort. Cette maturité, ce temps qui nous amène vers la vieillesse se dit alors *die*

*reife Zeit* (P. Schreiner), *die herangereifte Zeit* (M. von Brück), *the time matured* (W.Q. Judge). De ces trois traductions, nous notons que la notion de maturité est soit intrinsèque au temps (kâḷa), dans une fonction qualificative (adjectif qualificatif épithète), soit acquise au terme d'un processus comme en témoignent les participes passés *herangereift* et *matured* dans un aspect terminatif, résultatif. Kâḷa compris dans le sens de destin, de sort revêt la forme anglaise de *time to grown old*, un temps qui conduit à la déchéance, à la mort : *time-death* (F. Edgerton), *der mächtige Tod* (R. Garbe). M. Pati, quant à lui, identifie kâḷa comme l'espace temporel conduisant à la destruction du monde : *world-destroying time* certainement dans le sens de la destruction d'un cycle du monde, qui sera suivie immédiatement par la création d'un nouveau cycle. La création et la non-crétion de l'univers nous incitent à nous pencher sur le terme de yuga.

## 2. découpage temporel et chronologie :

### 2.1. les mesures du temps :

#### 2.1.1. le yuga :

Aux unités de temps connues de nos civilisations, que sont les années (saṃvâ), les mois (mâsa), les jours (aḥar), les nuits (niça, râtri) s'ajoute une unité inconnue en Occident : le yuga.

Comme nous l'avons démontré précédemment, le yuga correspond à une ère du monde, à un lustre équivalent à cinq années. Est-il possible de traduire facilement cette valeur temporelle propre aux Hindous ?

Nous notons dans un premier temps qu'un tiers des traducteurs de langues germaniques recourent à l'emprunt direct du terme sanskrit yuga (R. Boxberger, M. von Brück, E. Easwaran et W.Q. Judge). Ce choix est tout à fait respectable d'autant que la plupart des emprunts est accompagnée de notes explicatives détaillant la valeur d'un yuga, par rapport au jour de Brahmâ (autre unité spécifique). Nous lisons également le mot **age** (angl.),

issu du latin *aetas*, *aetatis* dont le sens de « temps écoulé » convient bien à *yuga*. Certains traducteurs allemands se reportent de même au concept de temps dans une vision durative par l'intermédiaire de *Alter*, qui désigne en composition avec *Welt* (*Weltenalter*) les différents âges du monde. Les *Weltenalter* allemands rappellent quelque peu la conception de l'univers que développent les Hindous selon un modèle d'une myriade d'univers découlant les uns des autres. Néanmoins, il nous semble que le lexème nominal composé allemand *Weltenperiode* employé par R. Garbe est celui qui s'adapte le mieux à *yuga*. Construit à partir de deux lexèmes nominaux *Welt* et *Periode*, unis par une relation hypotaxique, *Weltenperiode* décrit précisément ce qui se cache derrière *yuga*. Le *yuga* suggère un cheminement que reprend *Periode*, par son ascendance grecque. En effet, *Periode* remonte au grec *períodos*, formé de *peri* (autour) et de *hodós* (le chemin). *Periode* renvoie à la circulation dans le cadre d'un espace de temps plus ou moins long qui convient parfaitement au concept de *yuga*. Nonobstant le choix de J.A.B. van Buitenen de recourir à l'item *eon* (du grec *aiôn* = éternité) n'est pas déplaisant, car il place le propos dans une perspective davantage métaphysique.

#### 2.1.2. autres mesures du temps :

Le *yuga* se subdivise en *ṣamâ*, en *mâṣa*, en *aḥar*, en *niṣa* et *râtri*, dont la traduction ne pose pas de difficulté aux transmetteurs de la *Bhagavadgîta*.

A la lecture des travaux sélectionnés, nous notons une grande uniformité des équivalences trouvées. *ṣamâ* se dit *Jahr* (alld.) et *year* (angl.) en vertu d'une parenté évidente tandis que *mâṣa* devient *Monat*, par l'intermédiaire du gotique *mîna*, du moyen haut allemand *mônôt*. Tout comme le sanskrit *mâṣa* (dans *caṇḍra-mas*), *Monat* et *month* se réfèrent par leur étymologie à la lune : *Mond* (alld.), *moon* (angl.) ; les peuples germaniques ayant procédé à un découpage temporel du mois en fonction des phases de la lune. Identiquement en vertu de la parenté existant entre *aḥar* et *Dagis-Theus* (une divinité associée au temps), le lexème nominal allemand *Tag* apparaît dans toutes les traductions avant de devenir *the day* (angl.).

S'opposant à *aḥar*, nous rencontrons deux termes *niṣa* et *râtri* qui ne se différencient que par un seul aspect : *période de repos* versus *obscurité*. Ces deux nuances ne sont cependant pas décelables dans les traductions allemandes et anglaises : *niṣa* et *râtri* sont identiquement rendus par *Nacht/night*, en vertu d'une racine latine de forme *nox*, *noctis*.

#### 2.2. les saisons et les époques :

Les différentes saisons sont regroupées sous l'hyperonyme *ṛtu*, qui devient *Jahreszeit* en allemand et *season* en anglais. Nous relevons un étymon latin à l'œuvre à la fois dans le français *saison* et dans l'anglais *season* : *satio*, *sationis* désignait les semailles et par extension la saison des semailles. En revanche, le terme allemand résulte d'une composition de deux substantifs *Zeit* et *Jahr* unis par une relation hypotaxique, *Jahr* qualifiant *Zeit*. Etymologiquement, *Zeit* renvoie au vieux haut allemand *zīt*, qui dénotait une segmentation (en allemand : *Abgeteiltes*) tandis que *Jahr* réfère au vieux haut allemand *jār* (*Gang, Lauf, Verlauf*). Le mot allemand rend compte, très concrètement, du découpage de l'année en plusieurs périodes. L'une des ces saisons n'est autre que le *kusumâkara* (fleurs + amas), c'est-à-dire la période de l'année pendant laquelle les fleurs sont en plus grand nombre. Cette période dont le nom sanskrit évoque facilement la profusion florale devient en allemand *der Frühling* (quatre travaux sur six), espace-temps intermédiaire entre l'hiver et l'été. Plus efficacement, nous lisons, chez P. Schreiner, *die Blütezeit* [paraphrasable en *die Zeit der Blüte*], qui suggère alors les couleurs chatoyantes que revêtent les fleurs et les fruits en pleine expansion. Par cette composition, ce locuteur allemand sauvegarde rigoureusement la valeur métaphorique du terme source. R. Boxberger conserve bien cette idée, mais perd le caractère analytique du terme sanskrit en utilisant une proposition subordonnée relative [*die Jahreszeit*], *wo es blüht*. La signification de « amas de fleurs » se retrouve également, même si cela n'est que partiellement, chez F. Edgerton, qui écrit *the flower-bearer*, conservant par là l'ordre syntaxique sanskrit [qualifiant + qualifié]. Les autres traducteurs anglophones recourent massivement au terme *spring* (1. printemps, 2. source). Seul W.Q. Judge lui adjoint une incrémentalisation « *called kusumâkara, the time of flowers* ». Procéder à un emprunt accompagné d'une note explicative insérée dans le corps du texte représente une possibilité de traduction intéressante, mais qui peut, à la longue, alourdir le style du texte.

Deux termes s'inscrivant dans un rapport d'antonymie réciproque sont également décelables dans le Chant du Bienheureux. Il s'agit des désignations des différentes périodes lunaires : *çuklâ* et *kṛṣṇâ* désignent respectivement la quinzaine claire pendant laquelle la lune est visible et la quinzaine noire de la lune pendant laquelle elle n'est pas visible. Ces deux termes propres au découpage de l'univers opéré par les Hindous sont traduits de différentes manières selon les interprètes. Néanmoins, trois sèmes prédominent dans les équivalences : les phases de la lune, la taille de l'astre et sa couleur. Ces trois caractéristiques sont à la base

des équivalences soit toutes ensemble, soit séparées. Cependant, il est à noter que seuls les traducteurs allemands se réfèrent systématiquement à l'astre en mentionnant son nom *Mond* en tant que chef de groupe nominal expansé. Les interprètes anglophones emploient, quant à eux, soit l'adjectif *lunar* (d'origine latine), soit le lexème nominal *moon* (d'origine germanique). Concernant l'évocation des phases de la lune, nous n'en rencontrons qu'une occurrence chez R. Garbe, qui écrit *Vom Neumond zum Vollmond* en correspondance avec  $\text{çuklā}$  sans créer de parallèle avec  $\text{kṛṣṇā}$ , qu'il associe ensuite à la notion de croissance-décroissance (*abnehmender Mond*). Nonobstant, il aurait été plus cohérent de s'en tenir à un seul domaine d'évocation : les phases de la lune ou le phénomène de croissance-décroissance comme s'y livrent K. Mylius, M. von Brück et L. von Schroeder. En effet, K. Mylius (comme M. von Brück) emploie un groupe nominal expansé comportant un lexème nominal chef de groupe complété par un adjectif qualificatif épithète formé par un lexème verbal au participe présent. Ceci donne *zunehmender Mond* directement opposé à *abnehmender Mond* : seule l'alternance du préverbe permet de percevoir les changements de sens. *Ab-* et *zu-* s'opposent quant à leur valeur intrinsèque : *ab-* note la diminution alors que *zu-* marque l'augmentation. Ces deux formules sont intéressantes au titre qu'elles permettent de conserver un maximum d'éléments identiques. Cependant, le texte initial n'y obligeait pas les traducteurs dans la mesure où les deux termes sanskrits mentionnant les phases de la lune sont dissemblables : il n'y a pas de racine commune à  $\text{çuklā}$  et  $\text{kṛṣṇā}$ . Il était alors tout à fait possible d'employer des verbes différents, comme *wachsen* [dans sa forme de participe présent *wachsend*]. Toutefois, il n'existe pas de réel antonyme à *wachsen* ; aussi L. von Schroeder l'oppose-t-il à *schwinden*, qui note plutôt la disparition que la diminution, que nous pressentons principalement dans *verkleinern*. Reprenant à son compte la croissance de la lune, W.Q. Judge recourt également à une forme processuelle de lexème verbal avec *to wax* (fr. croître) et *to wane* (fr. décroître).

Quant à l'autre type de caractérisation, il se présente sous les traits d'une mention des « couleurs » de la lune. En effet, R. Boxberger, de même que P. Schreiner font référence à la clarté ou à l'obscurité qui résulte des différentes phases de la lune. R. Boxberger considère l'astre dans son entier au sein du groupe nominal expansé qu'il compose : *bei hellem (oder) dunklen Mond* tandis que P. Schreiner ne considère qu'une moitié de lune : *die Mondhälfte* recourant toutefois aux mêmes adjectifs qualificatifs de couleur (*hell* = clair / *dunkel* =



sombre ou noir). Nous retrouvons la notion de moitié, dans l'anglais *fortnight* (quinzaine, quinze jours) traduisant les termes de *çuklā* et *kṛṣṇā* employé par quatre des cinq traducteurs anglophones : F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen, E. Easwaran et W.Q. Judge. A. de Nicolás conserve cette idée mais la transpose en *half of the lunar cycle*, ce qui est assez logique si nous tenons compte de la durée du cycle lunaire, qui n'est pas de trente jours mais de vingt-huit de sorte que la mention de *fortnight* ou quinzaine n'est guère cohérente avec la réalité. S'agissant des adjectifs de couleur assignés à ces désignations de la lune, ils sont identiques dans toutes les traductions anglophones : *bright* porte le sème de « lumineux » et *dark* celui de « sombre ». Nous notons également une grande cohérence de traduction : les deux expressions utilisées afin de rendre *çuklā* et *kṛṣṇā* sont réellement pendantes l'une de l'autre.

### 2.3. découpage chronologique :

#### 2.3.1. dans le cycle :

En respectant la chronologie, les termes sanskrits *âḍi*, *madhya* et *anta* expriment le commencement, le milieu et la fin d'un processus. Ces termes de sens très simples et concrets ne posent aucune difficulté. En effet, *âḍi* est rendu respectivement par *Beginn* (alld., R. Boxberger) et par la forme non personnelle processuelle du verbe anglais *to beginn, the beginning*.

Nous notons cependant la présence concomittante de *Beginn* et *Anfang* (dans cinq traductions allemandes sur six). La différence sémantique que nous émettons quant à ces deux termes repose sur le fait que le terme *Beginn* désigne l'instant où débute un procès qui s'étend tandis que l'item *Anfang* marque concrètement le commencement, l'apparition. Ainsi *Beginn* est synonyme de *Anfang* dans le sens de *Anfang einer zeitlichen Erstreckung* tandis que *Anfang* peut être aisément remplacé par *Entstehung, Ursprung*. Ainsi, *Beginn* comporte les deux sèmes inchoatif et duratif alors que le mot *Anfang* ne renferme que le caractère ingressif.

Dans le cadre des travaux allemands, nous privilégions le terme *Anfang*, en tant qu'apparition d'un fait, enclenchement d'un processus tel qu'il est appréhendé par *âḍi* dérivé du verbe *DĀ-* auquel est ajouté le préverbe *â-* (idée d'impulsion) : il s'agit de faire exister quelque chose.

L'état intermédiaire supposé par *madhya* se traduit facilement par *Mitte* (moyen haut allemand *mijân*) et *middle*, de même racine indo-européenne. De même, est-il aisé de mettre en relation *anta* et *Ende* (alld., vieux haut allemand *andi*) et *end* (angl.). Seul F. Edgerton renforce le mot *anta* en adjoignant à *end* l'adverbe d'intensité *very* afin de mettre l'accent sur le sens de « mort » également décelable dans le sanskrit.

### 2.3.2. hors du cycle :

Dans un premier temps, nous est présenté *anâḍi*, composé de *âḍi* (le commencement) et de la particule *a-* privative. *Anâḍi* renvoie au concept de « non-commencement », désignant soit des procès n'ayant pas débuté, soit des divinités qui ne sont pas « nées » (telles *Viṣṇu*). Or les traducteurs de langues germaniques, tout comme leurs homologues de langues romanes, tentent d'associer *anâḍi* à la notion d'immortalité. En effet, nous lisons uniformément en allemand *Unsterblichkeit* et en anglais *immortality* : ces deux lexèmes sont construits à partir de règles de formation identiques. Les langues allemande et anglaise recourent aux préfixes privatifs *un-* et *in-* qui nient un lexème nominal construit à partir, d'une base verbale allemande *sterb[en]*, et d'une base nominale latine *mors*. Cette hypothèse ne convient pas au mode de croyance hindou qui ne conçoit pas l'immortalité, ne connaissant que la non-soumission aux morts récurrentes. Cette non-soumission aux morts se dit alors *amṛta*. Commettant la même erreur, les interprètes anglo-saxons relient *amṛta*, *Unsterblichkeit* (alld.) et *immortality* (angl.) ; ceci étant tout bonnement impossible, car s'il n'y a pas de commencement, il ne peut pas y avoir de fin.

Nous retrouvons le préfixe privatif *a-* dans un troisième terme se rapportant au domaine de la chronologie : *aḥa* [littéralement non né] représente une négation d'un dérivé verbal de *JAN-*. Les locuteurs allemands et dans une moindre mesure anglais recourent au même processus de formation que la langue sanskrite dans leur recherche d'équivalents. *Aḥa* devient *ungeboren* (alld.) formé par le préfixe privatif *un-* et le participe II du verbe *gebären* (mettre au monde) très efficace. Son pendant anglais n'est autre que *unborn* (trois emplois sur six) de même formation (*to be born* = être né). En revanche, M. Pati et W.Q. Judge opèrent des choix lexicaux discutables. En effet, l'adjectif *unprovable* ne correspond absolument pas à la notion sanskrite, qui se réfère directement au phénomène de la naissance. *Unprovable* relève de la démonstration et qualifie un fait qui ne peut pas être démontré ou prouvé. Nous sommes loin de la non-naissance. Sans être aussi divergent, le choix de M. Pati

– **birthless** – n’est pas réellement satisfaisant : le suffixe **–less** marque le défaut, le manque de la notion précitée. **Birthless** suppose une absence de naissance, une absence de mise au monde, d’apparition dans un aspect duratif : quelque chose peut exister, par l’intermédiaire de ce mot, sans être né, sans avoir fait l’objet d’une mise au monde alors que *a|a* présente un aspect résultatif grâce à une négation intrinsèque. L’absence de naissance n’est pas considérée comme un manque ou un défaut, mais plutôt comme un fait avéré et accepté : il y a à la fois création et non création, en vertu de l’éternité de l’univers hindou.

Cette notion d’éternité est rendue par l’adverbe *nitya*, qui dénote la permanence. *Nitya* rencontre en allemand un équivalent performant avec *ewig*, qui indique que le qualifié n’est pas soumis aux contraintes temporelles : ni commencement, ni fin, mais une permanence. Cet adjectif est remplacé chez R. Boxberger par une proposition indépendante « *so bleibt er immer* », moins analytique mais équivalente du point de vue sémantique. *Ewig* rejoint le terme anglais **everlasting** (adjectif : éternel / substantif : l’éternité) et l’adjectif **unending** formé à partir du lexème nominal **ending** (achèvement, conclusion, fin, terminaison). Autant de traductions acceptables. Nous ne pouvons pas en dire de même des propositions de E. Easwaran (**immutable**) et de M. Pati (**changeless**). En effet, la notion d’éternité n’exclut pas des changements éventuels : l’absence de début et de fin n’implique pas obligatoirement une permanence entre les deux bornes. Ce qui est immuable, inaltérable reste identique à soi-même et ne peut éprouver aucun changement, autant de nuances absentes du sanskrit *nitya*. Semblablement, il est impossible de se contenter de **indestructible** (W.Q. Judge) : ce qui ne peut pas ou semble ne pas pouvoir être détruit est, certes, en mesure de connaître l’éternité, mais comporte, malgré tout, l’idée d’une destruction même si elle est déjouée. De plus, le sème de destruction ne convient pas à *nitya*. L’action de destruction présuppose un premier actant agissant sur un deuxième actant : quelque chose ou quelqu’un détruit quelque chose ou quelqu’un. En d’autres termes nous pourrions dire que quelqu’un ou quelque chose démolit, jette à bas, altère jusqu’à faire disparaître, supprime en ôtant la vie, défait par opposition à construire, à créer.

Ce type d’erreurs d’interprétation augmente si nous examinons le traitement opéré sur *jâtu* (de base verbale JAN-). *Jâtu* (littéralement depuis la naissance) laisse à penser que le phénomène est dû à la nature et dure depuis toujours, ce qui n’est pas d’une grande complexité. Or, à notre grand étonnement, seul K. Mylius appréhende correctement la valeur sémantique de *jâtu* en marquant à la fois le début [*von...an*] et le sens de « ne...jamais »

[*nie*]. Les autres interprètes allemands ne conservent que le sème temporel grâce à *Zeit*, qui apparaît dans les traductions restantes, associé parfois à un caractère prospectif (*in zukünftiger Zeit*) résolument absent du sémantisme de *jâtu*. Nous avons déjà noté la présence de cette erreur d'interprétation de *jâtu* dans les traductions espagnoles (de forme en *el futuro*), mais elle semble se confirmer dans les travaux anglais avec la présence d'un groupe nominal strictement synonyme de l'expression espagnole : **in the future** (M. Pati) et par les adverbes temporels **hereafter** (J.A.B. van Buitenen, W.Q. Judge, A. de Nicolás) et **henceforward** (F. Edgerton). Ces deux derniers adverbes n'indiquent pas une permanence éternelle, mais suggèrent qu'il y a un début récent : **hereafter**, **henceforward** correspondent aux adverbes français désormais, dorénavant, [voire à l'avenir], qui bornent le procès à partir du moment actuel et non à partir de la naissance. En conclusion, *jâtu* pose de réelles difficultés de traduction, sans compter que son second sens exprimant une possibilité (sans doute, apparemment) est délaissé par les traducteurs.

### 3. les étapes de l'existence :

#### 3.1. la notion d'« existence » :

##### 3.1.1. asu/gatâsu :

Voici rassemblés au sein d'un tableau les différentes équivalences allemandes et anglo-saxonnes du couple d'antonymes *asu/gatâsu*.

	asu	gatâsu
<u>en allemand</u>		
K. Mylius	<i>das Leben</i>	<i>die, deren Leben dahin gegen ist</i>
R. Boxberger	id.	<i>der Tod</i>
R. Garbe	id.	<i>Tote</i>
L. von Schroeder	id.	id.
P. Schreiner	id.	<i>die, deren Lebenszeit vergangen ist</i>

M. von Brück	id.	<i>die Toten</i>
<u>en anglais</u>		
F. Edgerton	dead	[and] living men
J.A.B. van Buitenen	the living	the dead
E. Easwaran	id.	id.
W.Q. Judge	id.	id.
A. de Nicolás	id.	id.
M. Pati	id.	id.

*Asu* évoque la vie, le souffle vital de sorte que nous lisons uniformément *das Leben* (alld.). Composé de *asu*, *gâtâsu* marque la sortie de la vie. Cette construction très motivée désigne prioritairement les individus (humains ou non humains) qui ont quitté l’existence terrestre. Ainsi considérons-nous que *der Tod* ne convient pas exactement au concept sanskrit ; en effet, il ne s’agit pas tant de l’antonyme de la vie, mais plutôt de « ce(ux) qui a (ont) quitté la vie ». De cette façon, des participes passés – dans le rôle d’adjectifs qualificatifs – substantivés, tels *Tote* (R. Garbe, L. von Schroeder et M. von Brück) constituent une bonne réponse à cet item. Avec un degré moindre, tout en restant acceptable, les groupes expansés comportant une relative – *die, deren Leben dahin gegen ist* ou *die, deren Lebenszeit vergangen ist* – répondent à cette exigence, perdant cependant le caractère analytique du sanskrit. Autant les traductions allemandes offraient des aspects dissemblables, autant les équivalents anglais surprennent par leur homogénéité. Cinq traductions sur six sont de la forme : **the living / the dead**. **The dead** n’appelle aucun commentaire, car le participe passé substantivé joue le même rôle que celui précédemment décrit par *Tote*. En revanche, **dead** conserve son statut d’adjectif qualificatif épithète dans le groupe formé par F. Edgerton : **dead and living men**, complétant par là **men**, qui représente le facteur commun de *asu* et de *gâtâsu*, intimement liés au sein de ce groupe nominal. En revanche, nous émettons quelques réserves quant à l’emploi de **living**. Il ne nous semble pas que l’infinitif progressif soit indispensable, car le terme source ne comporte aucunement un aspect processuel dans son sémantisme. **The life** aurait tout aussi bien fait l’affaire.

### 3.1.2. prâna/apâna :

	prâṇa	apâna
<u>en allemand</u>		
K. Mylius	<i>Einatmen</i>	<i>Ausatmen</i>
R. Boxberger	<i>die Atmung</i>	id.
R. Garbe	<i>das Einatmen</i>	<i>das Ausatmen</i>
L. von Schroeder	<i>Hauch</i>	<i>Aushauch</i>
P. Schreiner	<i>Einatmen</i>	<i>Ausatmen</i>
M. von Brück	<i>die Einatmung</i>	<i>die Ausatmung</i>
<u>en anglais</u>		
F. Edgerton	upperlife-breath	nether life-breath
J.A.B. van Buitenen	prâṇa-apâna (emprunt)	
E. Easwaran	inhalation	exhalation
W.Q. Judge	up-breathing	down breathing
A. de Nicolás	inbreathing + mention des termes sanskrits entre parenthèses	outbreathing + mention des termes sanskrits entre parenthèses
M. Pati	<i>non traduit</i>	<i>non traduit</i>

Des douze traductions dont nous disposons, nous en isolons immédiatement deux : J.A.B. van Buitenen emprunte les termes de départ, tandis que M. Pati ne les traduit pas. Examinons dans un premier temps les propositions allemandes. Nous dissociions trois cas de figure :

- R. Boxberger n'établit pas de différence entre prâṇa et apâna au point de les rendre conjointement par *Atmung*, terme générique, synonyme de *Atem* dans son sémantisme, mais dont la morphologie (sur laquelle nous reviendrons) n'est pas anodine.

- selon une optique légèrement différente, L. von Schroeder ne recourt pas directement au lexème verbal habituellement associé à la respiration (*atmen*), mais emploie *Hauch* et son dérivé *Aushauch*, signifiant également souffle, mais appartenant à un registre nettement plus châtié. En effet, aucun sème ne permet de différencier *Hauch* de *Atem* ; il s'agit dans les deux cas de mouvements d'air sensible ou visible. *Hauch* est associé régulièrement à la notion de vie, car il peut désigner *der letzte Hauch*, c'est-à-dire le dernier souffle.

Comparons à présent des équivalences fort proches et pourtant dissemblables : *Einatmen* / *Ausatmen* et *Einatmung* / *Ausatmung*. Nous constatons que ces quatre termes reposent sur une même base lexicale : *ATM* de laquelle sont issus le lexème verbal *atmen*, les

lexèmes verbaux *Atmung*, *Atem* que les traducteurs ont complétés grâce à des préfixes. Les préfixes *ein-* et *aus-* marquant pour le premier, le mouvement vers l'intérieur et pour le second le mouvement vers l'extérieur, s'adaptent parfaitement aux termes sources, qui désignent respectivement l'inspiration et l'expiration. Fondamentalement, les couples mis en évidence ne diffèrent que par leur suffixe : *-en* ou *-ung*. En effet, *Einatmen/ Ausatmen* (K. Mylius, R. Garbe et P. Schreiner) constituent des lexèmes verbaux substantivés tandis que *Einatmung* et *Ausatmung* représentent les lexèmes nominaux de même base, mais dérivés directement sur cette base grâce au suffixe *-ung*. Comment différencier dans de telles conditions des termes aussi proches les uns des autres ? Seul le critère aspectuel permet de trancher : ainsi les verbes substantivés présentent un procès se déroulant, tandis que les lexèmes nominaux dérivés insistent plutôt sur l'aspect ponctuel de la notion décrite. Néanmoins, ces différences ne sont pas réellement significatives. Dans l'absolu, le sémantisme des termes de départ est respecté. Il est à noter que nous retrouvons cette opposition aspectuelle dans les équivalences en langue anglaise. Effectivement, *breath* et *breathing* désignent même la respiration, le second insistant plus principalement sur le caractère continu de cette dernière que le premier. W.Q. Judge et A. de Nicolás emploient la forme non personnelle du lexème verbal au progressif tandis que F. Edgerton s'en tient au lexème nominal standard. Conformément à ce que nous avons relevé en allemand, les locuteurs usent de préfixes marquant d'une part le mouvement intérieur / extérieur [*in* et *out* chez A. de Nicolás], d'autre part le mouvement haut / bas grâce à *up* opposé soit à *down*, soit à *nether* (bas, inférieur). F. Edgerton, quant à lui, précise encore son propos en soulignant fortement grâce au mot *life* au sein d'un long composé [*upperlife-breath*], qu'il s'agit évidemment du souffle vital. En marge de ces équivalences, nous décelons sous la plume de E. Easwaran avec *inhalation* et *exhalation* une ressemblance frappante avec l'allemand *Hauch* et surtout avec *Aushauch*. Il semblerait qu'un même radical soit à l'œuvre.

### 3.2. l'origine :

En marge de la naissance composée à partir de la base verbale JAN-, nous avons relevé au sein du Chant du Bienheureux, l'item *prabhava*, qui notait la manifestation, l'apparition d'un être. A ce stade, nous pouvons déjà souligner la performance de la langue allemande, qui est capable de composer des lexèmes nominaux comportant (tout comme le terme sanskrit de départ) une particule de valeur inchoative. En effet, *pra-* marque le début

d'une action, de même que *ur-* dénote une antériorité, une provenance que nous avons précédemment mise à jour dans des unités lexicales comme *Urahn* (ancêtre). *Prabhava* devient en allemand *Ursprung* (cinq cas sur six) et *Urquell* (un cas). Autant BHÛ- marquait l'apparition en tant que manifestation visible, autant *springen* (à la base de *Sprung*, vieux-haut-allemand : *irspringan*) dénote un jaillissement, un surgissement se calquant parfaitement sur le terme initial. *Urquell*, qui appartient au registre poétique, présente, certes, l'avantage de noter l'antériorité, mais ne suggère pas d'apparition ex nihilo. *Urquell* laisse plutôt à penser à une source, à un lieu identifié comme étant le point de départ, mais pas à une manifestation surprenant celui qui y assiste. Des remarques du même ordre peuvent être émises concernant le choix de M. Pati : **source** désigne en anglais, également, l'eau qui sort de terre, l'origine, mais se révèle plus pauvre sémantiquement que les correspondants allemands. **Source**, **origin** (F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen, A. de Nicolás) renvoient nonobstant à la notion de naissance comme en témoigne l'ascendance latine du terme **origin** : **origo** (-inis), synonyme de première manifestation, d'apparition. Toutefois, le caractère concret, visible de *prabhava* a disparu dans ces deux langues. Néanmoins, **origin**, **source** ne constituent pas de faux-sens alors que l'emploi de **birth** et de **production** pose problème. D'une part, **birth** devrait être associé à un terme sanskrit de base verbale JAN- tandis que **production** renvoie au latin *producere* (littéralement mener en avant, faire avancer) qui suppose un agent et un objet auxquels s'applique l'action, autant d'actants absents de la valence du verbe sanskrit *prā-*BHÛ-.

### 3.3. la jeunesse :

La jeunesse, l'adolescence est matérialisée dans la langue sanskrite par le terme *kaumâra*. Comme nous l'avons déjà constaté avec surprise lors de l'étude des travaux en langues romanes, les stades de la vie tels qu'ils sont présentés dans la *Bhagavadgîtâ* font l'objet de faux-sens de la part des traducteurs occidentaux. En effet, *kaumâra* se trouve, une fois de plus, associé à l'idée d'enfance dans la majorité des traductions en langues germaniques : *Kindheit* apparaît dans cinq cas sur six. Seul R. Boxberger a réellement pris conscience du sémantisme de *kaumâra* en le traduisant par [*der*] *zum Knaben* [*wird*], où *der Knabe* désigne un jeune adolescent alors que le substantif *Kindheit* renvoie à la période de vie de l'individu pendant laquelle il grandit et se forme : *das Kind* représente un être humain



soit non né, soit venu au monde depuis peu. Les traducteurs anglophones commettent la même erreur d'interprétation en employant *childhood* (correspondant direct de l'allemand *Kindheit* – formation et sens –), voire s'enfoncent dans les ténèbres : ainsi W.Q. Judge et M. Pati commettent un contresens en recourant à *infancy*, qui désigne carrément le bas âge, la première enfance. Cette erreur d'interprétation a des conséquences sur la suite de la désignation des stades de la vie d'un Hindou. La plupart des traducteurs met en scène l'enfance, alors qu'elle est absente du texte sanskrit de sorte qu'il leur est ensuite impossible de rattraper le retard accumulé. De là naît un décalage temporel. Ceci est le cas dès l'unité lexicale suivante : *yauvana*.

#### 3.4. la fleur de l'âge :

*Yauvana* représente la fleur de l'âge de l'homme hindou, devenant synonyme de virilité. Or en raison du décalage évoqué ci-dessus et de la parenté étymologique très forte et apparente existant entre *yauvana* d'une part et *Jugend*, *youth* d'autre part, nous ne rencontrons pas dans les traductions en langues germaniques d'équivalences réellement satisfaisantes à l'exclusion de celle de R. Boxberger. Ce dernier, s'en tenant à son parti pris initial, relie *yauvana* à *Jüngling*, de sens *ein noch nicht ganz erwachsener Mann*, autrement dit un homme jeune presque mature. Seule cette traduction se révèle acceptable, toutes les autres s'appuyant que de trop sur l'ascendance étymologique de *youth* et *Jugend*, qui désignent le temps de jeune homme, que nous différencions d'un homme jeune<sup>88</sup>. Cependant, il ne nous faut pas perdre de vue que *yuvaça*, comme *yuvâ* désigne de jeunes hommes et à la rigueur des hommes jeunes. Cependant l'évocation concomitante de puissance – celle du taureau – nous laisse penser que la notion de force masculine s'applique davantage à un homme jeune qu'à un jeune homme fougoux.

#### 3.5. la vieillesse :

La dénomination de la vieillesse ne présente pas autant de divergences. *Jâra* se trouve uniformément traduit soit par l'allemand *Alter* (*letzter Lebensabschnitt*), soit par l'anglais *old age*. Cohérent avec ses choix de traduction, R. Boxberger n'utilise pas de lexème nominal notionnel afin d'évoquer la vieillesse, mais emploie le substantif masculin singulier désignant

---

<sup>88</sup> La place de l'adjectif qualificatif épithète revêt une importance capitale en français : « un jeune homme » n'est pas encore un homme tandis qu'un « homme jeune » accède peu à peu à la maturité sans pour autant se rapprocher encore de la vieillesse.

l'homme âgé : *der Greise* évoque à la fois le vieillard par son étymologie – il s'agit d'un adjectif de couleur [*greis*] substantivé – et par son sémantisme. *Der Greise* désigne un homme qui agit, du moins physiquement, comme un individu usé par les ans.

#### 4. le « terme » de l'existence :

##### 4.1. la disparition :

##### 4.1.1. « *mṛtyu* » terme générique :

A la fois dieu de la mort et lexème archétype de la notion, *mṛtyu* ne rencontre qu'un mot allemand : *Tod*, qui représente l'instance de la mort tandis que *Sterben* (lexème verbal substantivé, P. Schreiner) désigne le « fait de mourir ». P. Schreiner ne tente pas de désigner une réalité, qui est la mort, mais l'intériorise. C'est ainsi que le lecteur se sent englobé dans l'inéluctabilité de la mort. A *mṛtyu* correspond le seul élément anglais *death*.

##### 4.1.2. parasynonymes :

La disparition se cache aussi derrière trois autres termes sanskrits : *gatāsu*, *antaḥkāla* et *pralaya*.

Sans revenir sur le premier des trois éléments, nous constatons que le deuxième est également le fruit d'une composition de deux items, en l'occurrence : *anta* et *kāla*. *Anta* désigne la fin, l'issue, la mort et *kāla* un point déterminé du temps. La composition limpide d'*antaḥkāla* en simplifie grandement la traduction pour les locuteurs allemands et anglais. Ainsi *anta* se trouve rendu par *Tod* (alld.) dans cinq cas sur six et par *death* (dans les six cas anglais) tandis que *kāla* se transforme majoritairement en *Stunde* (alld. six sur six), en *hour* (angl. trois sur six) ou *time* (angl. Trois sur six). L'association de *Tod* et de *Stunde* revêt deux formes distinctes : K. Mylius écrit *Todes Stunde* tandis que M. von Brück écrit *Stunde des Todes*. De ces deux propositions, nous n'en retiendrons qu'une seule plus proche de la syntaxe de la langue sanskrite. Le terme *antaḥkāla* se présente sous la forme *anta* + *kāla* [le qualifiant précédant le qualifié] paraphrasable en fin + heure. Cette structure analytique se retrouve à l'identique dans *Todesstunde*. En revanche, M. von Brück n'exploite pas les capacités syncrétiques de la langue allemande enveloppante : il recourt à un groupe nominal expansé comprenant un lexème nominal chef de groupe et un groupe complément de nom au génitif. *Stunde des Todes* est bien moins efficace que *Todesstunde*, car il s'éloigne des structures formelles du sanskrit.

Il est à noter que deux traductions, pourtant rédigées dans deux langues différentes, se superposent parfaitement. J.A.B. van Buitenen écrit *in final hour* à l'instar de P. Schreiner *in [seiner] letzter Stunde*. Cette belle uniformité se poursuit-elle avec *pralaya*, formé du préverbe *pra-* marquant ici l'intensité et d'un dérivé déverbatif de *Lî-* (*vi-* + *Lî-* = se dissoudre) ?

Le sens premier du terme sanskrit se trouve directement transposé en anglais avec l'unité lexicale *dissolution*, du latin *dissolvere*, dénotant la décomposition d'un organisme par la séparation des parties. En revanche, le lexème nominal allemand *Ende* (R. Garbe, M. von Brück) n'évoque que le terme, l'issue, la fin, traits sémantiques présents dans son ascendant sanskrit *anta* de sorte que nous regrettons la perte du caractère concret de la disparition/dissolution évoquée par *pralaya*. Cependant, nous ne pouvons pas plus nous contenter de l'item *Untergang* (quatre cas sur six), car il renvoie soit à une disparition derrière l'horizon, comparable à celle qui frappe le soleil, soit à une disparition sous la surface de l'eau (évocation du naufrage d'un bateau). Ces deux types de disparition ne supposent pas, dans un premier temps du moins, une dégradation physique, une décomposition. Dans ce cas précis, la langue anglaise se révèle plus performante que la langue allemande.

#### 4.2. le samsâra :

La notion de *samsâra* constitue une des particularités du monde hindou liée directement au concept de *pralaya* (dissolution). En effet, si le monde est dissout, il n'en demeure pas moins qu'il se recrée ultérieurement en participant au *samsâra*, littéralement le cours commun. En simplifiant, nous pourrions dire que le *samsâra* revêt la forme de morts et de renaissances, de sorte que nous considérons toute traduction présentant à la fois le caractère de cheminement et de mort ou de renaissance comme valable. Etant donné la haute spécificité de ce terme, il ne paraît pas raisonnable d'exiger d'un traducteur un correspondant synthétique de *samsâra*. Aussi nous contentons-nous de souligner les points communs entre tous les groupes nominaux proposés et d'en estimer leur degré d'adéquation avec le concept sanskrit.

La notion de MORT prédomine : une traduction allemande comporte le lexème verbal *sterben*, substantivé : *Kreislauf des Sterbens* (P. Schreiner), les six traductions anglaises étant unanimement construites autour du lexème nominal singulier *death*. Deux traductions

allemandes s'appuient sur l'antonyme contradictoire de *sterben*, qui n'est autre que *geboren werden/Geburt* : *Wiedergeburt* et *Kreislauf der Wiedergeburten* sont à attribuer respectivement à K. Mylius et à M. von Brück. Il est en effet tout à fait possible d'envisager le *saṃsâra* comme une succession de morts ou de naissances récurrentes : à la mort succède une renaissance mentionnée par l'adjectif *wieder*, élément du lexème composé allemand *Wiedergeburt*. Cet enchaînement de morts et de renaissances trouve également son expression soit dans l'évocation d'un cycle, comme le suggèrent les lexèmes allemand *Kreislauf* ou anglais *round*, soit d'un cheminement avec des mots synonymes *Pfad/ Bahn/ path*, *wandeln/ wandern/ to wander* ; certains partageant de plus une réelle parenté : *wandern/ to wander*, *Pfad/ to pass/ the path*.

L'idée de cycle permet soit de suggérer un enchaînement de naissance (*Kreislauf der Geburt*, M. von Brück) ou à l'inverse un enchaînement de morts (*Kreislauf des Sterbens*, P. Schreiner). Ces deux expressions allemandes s'opposent strictement : il est toutefois à noter que la première désigne la naissance sous une forme ponctuelle (*Geburt*, lointaine forme de participe passé) alors que la seconde ne recourt pas au vocable *Tod* (la mort dans sa généralité), mais au verbe substantivé *Sterben*, qui dénote l'action de mourir et présente davantage un procès qu'un concept. L'image du cycle est à l'œuvre dans les travaux de F. Edgerton et de J.A.B. van Buitenen avec le nom *round* complété dans la première équivalence par l'adjectif qualificatif épithète *endless*, qui en souligne le caractère infini et par l'usage du lexème *runaround* (poursuite infernale). Notons au passage que l'indication des morts successives s'opère par une marque de pluriel (**deaths**).

A cette image de cycle, correspond dans les travaux restants l'idée d'errance ou de cheminement : *wandern* (sous la forme de *Wanderung*, L. von Schroeder) et son parent anglais *to wander* (*wandering death*, A. de Nicolás) suggèrent des changements de lieux involontaires. Le lexème verbal choisi par R. Boxberger peut également revêtir ce sens : en effet, *wandeln* indique que l'on se déplace lentement sans but précis. Cependant, nous sélectionnons une autre acception de *wandeln*. Ce verbe peut recouvrir le sens suivant : *eine andere Form, Gestalt bekommen, sich verändern*, sens qui renvoie directement à l'idée du *saṃsâra*, l'âtman animant plusieurs corps en passant successivement de l'un à l'autre et en changeant d'aspect. Nonobstant, rien n'interdit d'appréhender le *saṃsâra* sous la forme d'un

cheminement linéaire : les lexèmes nominaux *Pfad* (R. Garbe), *path* (M. Pati) décrivent très concrètement un chemin, une voie (*Bahn*, L. von Schroeder) qui permet de changer de lieu. Ce passage (*to pass*, E. Easwaran) est le plus souvent complété par les traducteurs. R. Garbe laisse entendre que ce chemin est celui qu'emprunte la monade humaine au cours de son existence terrestre : *Weltdasein* (*Leben in der Welt*) représente la vie de l'être humain dans ce monde-ci. L. von Schroeder accentue le sème de changement, de déplacement avec le lexème nominal déverbatif *Wanderung* tandis que M. Pati signale que le *samsâra* représente le chemin, la voie d'un monde où les créatures le peuplant sont soumises à des morts incessantes : *the path of the world of the death*. E. Easwaran évoque, quant à lui, un chemin conduisant de mort en mort : *to pass from death to death*.

Les différentes traductions de *samsâra* (fr. transmigration) retiennent convenablement l'idée d'un mouvement, d'une transformation, d'un passage renouvelé de vie à trépas.

#### 4.3. l'amṛta :

Nous découvrons avec surprise un grand consensus autour de *amṛta* : *Unsterblichkeit* (alld.), *immortality* (angl.). Sans revenir sur les raisons qui nous amènent à refuser ces deux termes (strictement identiques à immortalité et *inmortalidad*), nous relevons avec regret que la modalité en « possible » contenue dans le suffixe allemand *-lich* détruit les chances de cohérence du terme cible avec le terme source, car cette même modalité est totalement absente du sanskrit. Serait-il concevable de construire un item allemand comprenant le lexème nominal *Tod* et le lexème verbal *entgehen* (de sens « échapper à » et employé au participe présent) de forme *todentgehend* : retrouverions-nous dans cette composition le sens de « qui échappe à la mort » ?

En étudiant le problème de la monade humaine puis le problème de l'existence, nous nous sommes rendu compte que l'hindouisme considère que l'être est un : tout ce qui est constitue un être unique et homogène. La force de cette intuition de l'unicité de l'être, fondamentale pour tout monisme réside – ce que l'hindouisme transcende grâce à l'*advaitaveda*<sup>89</sup> – en ce qu'elle est en même temps simple et paradoxale. Simple en ce qu'elle

<sup>89</sup> *Advaitaveda* : doctrine de « non-dualité », qui dépasse les monismes spiritualiste et matérialiste – le premier opposant matière et esprit, le second prétendant réduire l'esprit à la matière sans opposition absolue–.

réunit l'ensemble de ce qui est en une essence unique, elle répond alors à un profond désir d'unité, au sentiment de la nécessité d'un élément unifiant, d'un dénominateur commun. Notons cependant que l'intuition de la hiérarchie de la monade humaine fait contrepoint à l'intuition de l'unicité de l'être sans pour autant la contredire. Ajoutons que l'homme est un microcosme : il est à l'image du grand monde, du macrocosme. Considéré comme une totalité organique, l'homme se compose d'un corps, d'un esprit et d'un intellect, tout comme le macrocosme, qui est la totalité de l'être se compose de trois entités, de l'intellect universel, de l'âtman universelle et du monde corporel. Se fondant sur cette idée, le *R̥g-veda* enseigne de ce fait une cosmogonie qui précise le passage du macrocosme naturel fondamental au microcosme humain ou animal. Si microcosme et macrocosme sont organisés pareillement, quelles formes l'univers revêt-il ? Quels principes vitaux se trouvent à l'origine de la création de l'Univers ?

## C. L'UNIVERS

### C.1. EN SANSKRIT

#### 1. cosmologie, cosmogonie, quelles différences ?

Religions et philosophies sont envisagées comme des efforts pour découvrir la nature du monde perceptible, et de nous-mêmes qui le percevons – le processus de la manifestation et le but de la vie et de la mort – afin de nous permettre de trouver les moyens d’accomplir et d’aider notre destinée. La mythologie, en revanche, permet de concevoir des états supérieurs ou transcendants de l’être, représentés comme des dieux et perçus à travers des symboles. Ainsi, le polythéisme suppose une multiplicité d’approches visant à se faire une idée de l’inconnaissable qu’est la Réalité-Transcendante. Parallèlement les multiples entités manifestées qui sont à la base des formes existantes sont seules à la portée de notre compréhension. Par conséquent toute conception que nous pouvons avoir de quelque chose au-delà, sera une projection mentale de nous-mêmes, un lien imaginaire établi entre différentes données apparentes. Ainsi le mystère de l’univers peut être approché selon trois points de vue :

- le point de vue expérimental (*vaiçêṣika*) et sa méthode, la logique (*nyâya*), qui étudie « l’Être impermanent », l’aspect perceptible et destructible du créé ;
- le point de vue cosmologique (*saṃkhyâ*) et sa méthode, perception suprasegmentale directe (*yoga*) qui étudie « l’Être permanent », c’est-à-dire les lois constantes qui régissent le créé et précèdent donc la création ;
- le point de vue métaphysique (troisième et dernier) (*Vedânta*) et sa méthode, étude du langage et des rites (*mîmâṃsa*) qui essaie de saisir la nature de l’Être immuable », du substrat immobile qui doit exister au-delà de toutes les formes connues de l’Univers.

Les recherches des philosophes sur la structure du Cosmos ont été très nombreuses et parallèles ; les noms donnés aux énergies cosmiques étaient différents dans une culture ou dans une autre, mais cela ne créait pas plus d'obstacles que la différence des termes scientifiques dans les langues modernes. Les dieux figuraient des principes universels, pouvant être symbolisés par les forces de la Nature, mais non pas des personnes agissantes s'intéressant directement au destin ou aux actions des hommes. Varuṇa n'est autre que l'Ouranos grec, Indra, l'équivalent de Zeus, Çiva celui de Dionysos, de même que l'Héraclès de Mégasthène prend les traits de Kṛsna, Bouddha et le Christ jouant le rôle d'incarnations de Visnu. Avant de nous plonger dans la diversité symbolique des forces de la Nature et d'envisager la cosmogonie hindoue, présentons les structures du Cosmos : de quels éléments est-il formé, quelles sont les créatures vivantes, « réelles » qui le peuplent ?

## 2. cosmologie :

Arbitrairement, nous étudierons dans un premier temps et dans le désordre les quatre éléments, principes constitutifs de tout corps (terre, eau, air, feu) dans leurs dénominations respectives, puis nous aborderons les désignations dont font l'objet les astres (lune, soleil), pour clore par l'opposition binaire lumière/obscurité en liaison avec le soleil. A l'issue de cette présentation, nous nous intéresserons aux entités vivantes qui peuplent l'univers.

### 2.1. les quatre éléments :

#### 2.1.1. la terre :

A la lecture de la Bhagavadgîtâ, nous avons relevé pas moins de sept unités lexicales dont l'archilexème serait TERRE, pouvant être répartis en trois sous-genres :

élément (planète)			portion de l'univers			matériau
mahî	pṛthvî	bhûmi	loka	jaḡat	viçva	lo <u>ṣṭa</u>

auxquelles s'ajoutent deux mots attachés à des éléments plus divers, mais appartenant à ce domaine lexical : açmaṇ (pierre), sthâvara (montagne).

Un sème prédomine lors de l'analyse des différentes dénominations de la terre, examinée en tant que planète : présent dans mahî et pṛthvi (mais également dans viçva), il fait état de l'étendue, de la grandeur, de l'espace qu'offre la terre. Si nous recherchons la base lexicale de mahî (terre, territoire, sol), nous rencontrons l'adjectif mahâ (grand, vaste,



étendu, puissant, digne), dont découle mahân (littéralement la grande étendue), la terre. Ce sème de grandeur n'est pas absent du latin Maia, certes éloigné mais tout de même en rapport avec magnus (grand). Synonyme presque parfait, pṛthvi comporte également ce sème en raison de sa base adjectivale de forme pṛthu (v-î) [large, vaste, étendu, gigantesque, ample]. Derrière pṛthvi (forme féminine de pṛthu) également employé en tant qu'adjectif dans le sens de large étendue, est mentionnée l'existence d'une surface que présuppose le lexème verbal pṛthati (s'étendre, se multiplier, grandir, prendre de l'ampleur). La première des sphères est la Terre, support (dhara) de toutes les créatures, nourricière de vie. La Terre est représentée comme une déesse ou une vache nourrissant de son lait tous les êtres. Elle est la mère de tout être vivant, la substance de toute chose. Pṛthu, le premier roi et l'inventeur de l'agriculture obligea la terre à ouvrir, contre son gré ses trésors et à nourrir les hommes. C'est pourquoi la Terre est pṛthvi, le domaine de Pṛthu. De plus, dans les invocations, la Terre est souvent identifiée à Aditi, l'Etendue primordiale qui est « l'inépuisable source d'abondance », la première des déesses et la mère des dieux. Tous les aspects de la nature et de la vie sont les formes, les enfants de la déesse Terre. Les montagnes, les arbres, les rivières, les animaux portent en eux une vie multiple et pourtant une et sont guidés par des êtres conscients qui sont les serviteurs de la déesse Terre.

Concernant bhûmi, la terre n'est plus tant considérée comme une ample surface que comme la terre figurant un endroit, un emplacement (sur terre) précis auquel un individu peut être attaché ; une des dénominations de l'être humain n'était-elle pas bhûman, celui qui se tient sur [la] bhû, sur la terre. Effectivement, bhû (nom. sg. bhûs) se rapporte exclusivement à la terre en tant que terrain, propriété foncière, endroit, emplacement, lieu, d'où survient un état, une condition déterminés par ce dernier.

La notion d'espace transparait à nouveau dans loka qui suggère un espace libre, proche dans sa signification (au singulier) d'univers, de monde et désignant l'humanité, les gens au pluriel. Loka découvre l'une des trois ou sept portions de l'univers, dont la terre : ayaṃ l. = en ce monde-ci, iḥa l. = sur terre, asaṃ l. = l'autre monde. Etymologiquement, nous réunissons le sanskrit loka, le latin lûcus (forêt sacrée) et le vieux-haut-allemand lôh (clairière).

Nous guidant de plus en plus vers une globalisation du concept, la terre trouvant sa place dans un ensemble plus substantiel, les trois items suivants décrivent avant tout le

monde, les uns dans sa globalité, l'autre dans son mouvement. La globalité est davantage marquée dans la construction de *viçva*, qui en tant qu'adjectif implique tout, total, entier, qui contient tout, d'où son sens d'univers. Cette globalité est décelable dans l'avestique *vispa*, le vieux prussien *wissa* (*all-erlei*) qui remplacent tout, chaque. Il est également intéressant de noter que *viçva* comporte un deuxième sème distinctif, fruit de son origine en ce sens qu'il est construit à partir du lexème nominal *viç* qui désigne une colonie, l'emplacement choisi par une famille ou une communauté humaine pour s'installer et y vivre, conformément à l'avestique *vîs* (maison du maître, du seigneur, cour, hameau). Dans le sémantisme originel de *viç* se cache une idée de mouvement que comporte la base verbale dont il est issu : *viçati* est paraphrasable en « il entre dans », par extension, « il s'installe, il colonise ». Ce mouvement est également à la source de *jaçat*, participe de la base verbale *GAM-* (*jiçati*, *gaççati* : il marche), qui représente dans un premier temps ce qui se meut, donc les êtres animés. La totalité des êtres animés constituant le monde, son sens s'élargit en monde et univers. Par conséquent, la terre en tant que portion de l'univers, incluse dans un ensemble plus vaste, peut être imaginée par les Hindous de cette manière : il s'agit d'une surface assez vaste, globale, peuplée d'êtres vivants, mobiles.

Un des derniers aspects de la terre est à rechercher dans sa capacité à servir par exemple, de matériau de construction. Ainsi *loṣṭā*, morceau de terre, glèbe comprend fondamentalement la notion de fragment ; nous sommes de ce fait loin d'une certaine globalité définie antérieurement et nous abordons la fragmentation de l'univers. *Loṣṭā* que nous rapprochons, dans son sémantisme, de *loṣā* (motte de terre) provient probablement du verbe *ruçati*, décrivant l'action de briser, d'écraser.

En marge de ces indications, nous mentionnons à titre d'illustrations *açmaṇ* et *sthâvara*. *Açmaṇ*, pierre, rocher, en vient à dépeindre un instrument en pierre, le foudre dont Arjuna se sert au combat. En revanche, *sthâvara* se révèle plus instructif, car sa composition sous forme d'adjectif verbal (base : *STHĀ-*) signifiant qui se tient immobile (dit notamment des végétaux opposés aux animaux) permet une interprétation sémantique en montagne ; la motivation du lexème est réellement frappante : un élément fixe, immobile, permanent, durable, qui se tient là ne peut être qu'une montagne. La seule lecture de cet item fournit immédiatement au récepteur du message le sens du mot.

Subséquentement, l'archilexème **TERRE** regroupe des dénominations à forts points communs, mais réellement distinctes les unes des autres en raison de leurs sèmes complémentaires qui précisent l'archilexème sous la forme :

- d'une matière première : *loṣṭā*, *maḥî*, *pṛthvi* ;
- d'un emplacement : *bhûmi* ;
- d'un symbole d'espace, de grandeur : *maḥî*, *pṛthvi*, *viçva*, *loka* ;
- d'un symbole de mouvement : *jaḡat* ;
- d'un lieu de colonisation, d'implantation humaine : *viçva*.

Cette diversité des unités lexicales se réalise-t-elle pareillement pour le deuxième principe constitutif, le feu ?

### 2.1.2. le feu :

La Terre est la résidence du feu. Le feu, capturé et apprivoisé par l'homme, a été le principal instrument de son progrès et de sa puissance. Toute forme de feu est vénérée comme un être divin, mais c'est principalement dans le feu sacré, né de deux morceaux de bois frottés ensemble au cours d'une cérémonie où sont prononcées des formules rituelles, que le Dieu du feu est présent.

Dans la Bhagavadgîta, le feu fait l'objet de sept dénominations, qui sont : *agni*, *anaḷa*, *pāvaka*, *vibhāvasu* (noms de divinités), *hutāça*, *tapas*, *vihāra* (feu sacrificiel) auxquelles nous ajoutons *dhûma* (vapeur), *bhasman* (cendres), deux termes qui sont associés au phénomène de combustion.

#### 2.1.2.1. le feu, une divinité :

*Agni* (dont l'étymologie est commune avec le latin *ignis*) désigne à la fois le feu terrestre ou feu ordinaire qui peut être visible ou potentiel, c'est-à-dire contenu dans le combustible, et le Dieu du feu. *Agni* est le dieu principal des Veda, qui lui dédie plus d'hymnes qu'à aucune autre divinité. Il est le grand médiateur entre les hommes et les dieux, le protecteur des humains et de leurs foyers, le témoin des actions, invoqué dans toutes les occasions solennelles. Ainsi, *Agni* offre plusieurs visages : de dimension cosmique (en rapport avec les astres en général et avec le soleil en particulier), il est « l'éclaireur », le « protecteur », mais aussi l'initiateur (*ṣavitṛ*) de l'univers. Il préside à tous les sacrements, à tous les grands événements de la vie. Le fait de briller est, en toutes choses, une qualité

d’Agni, c’est pourquoi en le vénérant l’homme acquiert l’éclat de l’intelligence et celui de la force, de la santé et de la beauté. Dans le monde des hommes, Agni fut engendré sous la forme du feu rituel par Vasubhâryâ (Fille-de-Lumière), épouse de Dharma (Loi-de-perfection) ; sa propre épouse Svâha, le mot qui accompagne l’oblation, lui donna trois fils parmi lesquels Pâvaka (Pur). Ces fils eurent à leur tour quarante-cinq enfants qui sont les aspects divers du feu, formant un total de quarante-neuf formes de feu. Pâvaka, sorte de Rsi, de sage incarne le feu dans sa fonction purificatrice, si nous le plaçons en relation avec le lexème verbal *punâti* (*paṇati*) qui implique une action de purification, d’épuration que contient le latin *purus* (*pur*, *purificateur*) et les verbes *pugâre* et *putâre*.

La conceptualisation de purification est en revanche absente des deux termes suivants : *anala* et *vibhâvasu*. *Anala*, attribué à Agni et synonyme de feu contient davantage une idée de chaleur que de purification. En effet, l’origine dravidienne qui est la sienne, comparable au tamoul *anāl* sous-entend une idée de feu brûlant.

Comportant un sème à nouveau différent, *vibhâvasu* se dirige vers une notion d’intensité lumineuse, d’éclat dans la mesure où il est bâti à partir de la base verbale *vi-BHĀ-* qui transmet une idée d’apparition, de manifestation, de splendeur.

Ces quatre dénominations ont pour point commun de qualifier les dieux ou divinités associées au feu et d’apporter des précisions quant à la nature du feu décrite : nous dissociions le feu purificateur du feu source de chaleur (parfois torride) et du feu symbole de luminosité.

Parallèlement, il existe deux termes attribués uniquement au feu dans son caractère purificateur. Il s’agit de *hutâça* et de *tapas*. Le sens premier de *hutâça*, mangeur d’oblations, repose sur le sens de la base verbale *HU-* qui dit qu’un individu verse quelque chose dans le feu (pour sacrifier), il offre une oblation, honore une divinité ou un dieu. Nous sentons ce sémantisme dans *juhoti*, [il] verse du beurre dans le feu, [il] sacrifie à l’origine du latin *fundere* (verser), du gotique *giutan*, du nouveau-haut-allemand *gießen* (verser). *Hutâça* renvoie, subséquemment, à une action concrète de sacrifice. L’usage du beurre sacrificiel en témoigne alors que *tapas*<sup>90</sup> illustre plutôt la chaleur, l’ardeur dues à une vie d’ascèse, de mortification, et d’ermite. Le sème de feu sacrificiel est supposé dans le terme oscique *tefurum*, qui figure l’holocauste religieux. En dernier lieu, nous signalons la présence dans le Chant du Bienheureux de l’item *vihâra* (employé dans ce poème au sens de

<sup>90</sup> Infra E. [E.1. en sanskrit] la connaissance et le devoir 2. le devoir 2.1. les rites

distraktion, promenade, passe-temps) dont le sens primitif désigne l'emplacement des trois feux sacrés, *hara* représentant la flamme, la braise.

#### 2.1.2.2. termes connexes :

Du feu s'échappe de la fumée, qui peut être de la vapeur ou prendre les apparences du brouillard : *dhûma* réapparaît dans le *fûmus* latin, le *toum* (Dampf, Dunst, vapeur) du vieux-haut-allemand. Quant à *bhasman*, issu de *bhas* (souffler), il montre le lieu où l'on souffle pour réactiver un feu qui sommeille ; ce sont donc des cendres.

#### 2.1.3. l'air, le vent, le ciel, l'éther :

Sous cette rubrique, nous présentons le troisième des quatre éléments constitutifs, l'air sous les traits du vent, auquel nous ajoutons les diverses dénominations du ciel (espace) et la mention du cinquième élément (l'éther).

Deux unités lexicales sont inhérentes aux forces du **vent** : *vâya* et *marut*. *Vâya* n'est autre que le nom d'un dieu du vent, de l'un des *Marut* : ce nom symbolise le vent, l'air et se trouve à l'origine de termes de nos langues indo-européennes tels le latin *ventus*, le gotique *winds*, le nouveau-haut-allemand *Wind* qui contiennent tous l'idée développée par le lexème verbal *vâti* (souffler). En effet, entre la Terre, demeure du feu et le Ciel où le Soleil réside se trouve la sphère-intermédiaire : l'espace. C'est le lieu où se meuvent les êtres subtils dont le souverain est *Vâyû*, dieu du vent. Le feu, qui dévore tout, est la bouche des dieux, et le vent est leur souffle. *Vâyû* est fréquemment représenté comme la respiration, le souffle vital du Cosmos. Il est souvent appelé la respiration du monde, le souffle universel, l'instigateur de la vie et des êtres vivants. *Vâyû* est également la substance et l'essence du verbe (*VAC-*) avant d'être un purificateur, l'un des premiers à avoir bu l'ambrosie (le *Soma*).

Le second terme traitant des forces du vent réfère à son tour à des dieux associés au vent dans l'hindouisme, c'est-à-dire les *Marut*, dieux de la tempête et du vent (en général), compagnons d'Indra, fils de Rudra et plus tard issus d'un fils non encore né de Diti, la mère des anti-dieux. Principe d'immortalité, les *Marut* évoquent le souffle vital du cosmos (*Vâyû-prâṇa*). Employé de manière autonome, *marut* nomme le vent (entité naturelle, physique) et le caractère venteux, aérien d'un phénomène. D'après les *Purâṇa*, *marut* veut dire : « Ne pleure pas ». Lorsqu'ils naquirent, chacun pleura sept fois. On leur dit *Mârodḥi* (« Ne pleure pas »), *Maruḍ* ! (« Ne crie pas ! »). En dehors de cette étymologie symbolique, l'origine de *marut* semble incertaine. Il peut signifier brillant ou scintillant ou s'il vient de

la racine  $m\sqrt{r}n$ , mourir. Avec le privatif  $ut$ , il devient immortel : « ce sans quoi les êtres meurent ( $m\sqrt{r} + ut$ ) est le principe d'immortalité ( $marut$ ) ». Ces principes d'immortalité ( $Marut$ ) forment une troupe batailleuse de jeunes gens tapageurs, transposition dans l'espace des hordes de jeunes guerriers appelés les  $marya$  (mortels). On les a comparés à une société de soldats pratiquant des rites secrets et employant des formules magiques. Ils incarnent les actions héroïques et les vertus morales aussi bien que l'exubérance de la jeunesse. Très unis entre eux, chevauchant des cyclones, ils dirigent les tempêtes exécutant les ordres de leur chef Indra, le porteur de foudre.

L'entité représentée par le **ciel** trouve trois dénominations dans le texte que nous étudions, celles-ci nous amènent à percevoir le ciel sous un aspect spatial ( $\diva$  et dans une certaine mesure  $na\sqrt{b}has$ ), local (lieu de séjour :  $svarga$ , séjour des dieux, des morts) et enfin physique, en référence avec l'atmosphère ( $na\sqrt{b}has$ ).

$\diva$  joue le rôle de l'archétype du ciel en tant qu'espace illuminé, associé de cette façon à la notion de jour (unité de temps). En effet,  $\diva$  repose sur la base lexicale  $\divau$ , désignant à la fois une divinité, le ciel et le jour. Il s'agit du ciel que nous percevons de jour, proche du latin  $lupiter = Diespiter$  ( $dies$ , synonyme de jour) qui se transforme en Jove. Ce type de nuances lexicales nous est également offert par  $na\sqrt{b}has$ , qui indique le nom d'un mois de la saison des pluies (juillet-août), donc une certaine unité de temps, permettant de mesurer le temps écoulé.

En tant que séjour des dieux et des morts,  $svarga$  contient ce sème seulement dans son emploi adjectival de céleste.  $Svarga$  signale le Ciel d'Indra, dans lequel les vertueux effectuent un séjour temporaire. Parallèlement à ce sème, se développe une autre caractéristique qui tend à mentionner l'existence d'un ciel illuminé, comme dans le cas de  $\diva$ . Dans  $svarga$  se cache le sème de lumière, fruit de ses lointaines origines ; en effet,  $sva$  (proche du latin  $sol$ ) symbolise le soleil, la lumière éclatante, le ciel radieux tel qu'il apparaît dans  $s\sqrt{r}ya$ . L'idée contenue dans ce terme relève davantage du domaine de la luminosité que de la précision d'un espace.

Parallèlement,  $na\sqrt{b}has$  voit son sémantisme fortement imprégné par le sème de l'humidité. Avant de figurer le ciel, la voûte céleste,  $na\sqrt{b}has$  témoigne de la présence de vapeur (enfermée dans un nuage), de brouillard [en témoignent l'avestique  $na\sqrt{b}ah$ , le

nouveau-haut-allemand *Nebel*], d'eau comme le latin *Neptūnus*. A travers cette locution, est décrit davantage un élément du ciel que le ciel lui-même.

En marge des quatre éléments, mais tout en leur étant apparenté, nous discernons l'âkâça, substantif neutre notifiant l'espace, le ciel et plus particulièrement l'éther, considéré comme le cinquième élément emprunté à Philolaos. Cet item se décompose en â + kâçate, où â- joue le rôle d'un préfixe de mise en relief, agissant dans le vieux-haut-allemand *ihhâ*, afin de signaler avec une certaine insistance le pronom personnel, paraphrasable en allemand moderne en *gerade ich* (justement moi ou moi justement). Quant au lexème verbal *kâçate*, il montre une lueur, un éclat, une apparition renforcée en composition au point d'indiquer l'espace libre, subséquentement vide, c'est-à-dire l'éther. Un parasynonyme d'âkâça, dans le sens d'éther se trouve dans *klā*, substantif neutre décrivant un trou, une cavité, une béance, l'une des (neuf) ouvertures du corps humain et donc l'espace vide, l'air, l'éther.

#### 2.1.4. l'eau :

Dernier élément constitutif, la notion d'eau est dépeinte par de nombreux termes dans la *Bhagavadgîtâ*, analysables à partir de trois pistes : nous rencontrons tout d'abord des termes génériques, puis des désignations de phénomènes météorologiques tels que la pluie ou les nuages, puis en dernier lieu les cours d'eau de taille plus ou moins importante et les vastes étendues d'eau salée que sont la mer et l'océan.

terme générique (eau)			
âpas	ambu	toya	udan, udaka
phénomènes météorologiques			
abhra, nabhas,	parjanya (nuage)		varṣa (pluie)
cours d'eau / vastes étendues			
naḍî (rivière)	srotas, ambuvega, sampluta (fleuve)		sâgara, samudra, naḍîna (océan)

##### 2.1.4.1. termes génériques :

Examinons les cinq termes génériques que nous avons relevés dans le *Chant du Bienheureux*.

Deux de ces mots ne présentent pas une étymologie satisfaisante en raison de l'incertitude qui plane sur elle. Il s'agit d'*ambu*, lexème nominal neutre, signifiant eau mais dont nous ne savons rien et de *toya* (eau) qui n'apparaît que dans peu d'expressions, la plus courante étant *toya kḷ*, narrant l'accomplissement du rite de l'eau, de l'exécution des libations d'eau aux Mânes. Son étymologie remonterait au dravidien ou au tamoul *toy*, synonyme d'être mouillé, s'humidifier. A la rigueur, nous pourrions l'associer, sans aucune certitude nonobstant, au vieux-haut-allemand *douwen*, *dewen* (tauen, il tombe de la rosée).

A la différence de ces deux unités lexicales relativement pauvres, *uḍaṇ* et *uḍaka* (eau) nous informent sur l'origine des mots latin *unda* (vague), gotique *wâto* (eau) et vieux-haut-allemand *wazzar* (allemand moderne, *Wasser*, eau), car ils peuvent être mis en relation avec *uḍara* (ventre) et *utsa* (la fontaine, la source). Ces mots partagent la même base verbale : *unatti* qui repose sur une racine de forme *\*uḍ-s*, décelable dans le grec « eau » et qui indique que de l'eau jaillit, surgit.

Pareillement, *âpaṣ* se révèle d'une très grande richesse, car il est à la tête d'un champ lexical très étendu, passant en revue des aspects très précis du champ sémantique de l'eau. *Âpaṣ*, dont la racine *\*âp-* serait une variante dialectale de l'indo-européen apparentée à l'*aqua* latin, au *ape* (Fluß, fleuve) vieux prussien, se trouve être à l'origine d'un nombre élevé de termes parmi lesquels nous citerons les plus courants, à savoir :

- *abḍhi* (*\*ap-ḍhi*) : étang, lac, mer, océan ;
- *abḍa* (*\*ap-ḍa*) : nuage ;
- *âtya*: nom mythique de Tritons, d'Indra ;
- *antarîpam* : île issue de *antarî* et de la forme réduite d'*âpaṣ* ;
- *anûpa* : posé sur l'eau, formé d'*anu* et de la forme réduite d'*âpaṣ* ;
- *nîpa* : profond, construit avec *ni-* (préfixe privatif) et une forme réduite d'*âpaṣ* ;
- *pratîpa* : rival, opposé, *pratîpam* signifiant littéralement « à contre-courant » ;



- dvîpa : île, banc de sable, formé de dvi- (dvâ) et d'une forme réduite d'âpas que nous retrouvons dans dvîpîn, le léopard désigné originellement par ses taches, faisant penser à des îles.

#### 2.1.4.2. phénomènes météorologiques :

Le premier phénomène présent dans la Bhagavadgîtâ est constitué par varṣa, la pluie. Ce terme ne désigne pas seulement cette réalité physique, qui représente son sens premier, mais également joue le rôle d'un marqueur temporel (année) et spatial (partie du continent compris entre deux chaînes de montagnes). Il semblerait que les deux significations de ce mot découlent de son sens primitif dans la mesure où les fortes pluies qui s'abattent sur le sous-continent indien, les « moussons » rythment l'année et indiquent le passage d'une saison à l'autre, tandis que les montagnes figurent des obstacles naturels aux nuages, qui butent contre elles et déversent leur contenu dans les vallées qui sont à leurs pieds. Ces subductions métaphoriques ne doivent pas occulter le sens originel de varṣa, bâti sur le xème verbal varṣati, qui décrit la pluie. Y aurait-il un lien entre varṣati et le français averse, en ce sens que l'adjonction du préverbe â- à la base verbale confère à cette dernière le sème de chute, de verser dans ? La présence du sème de l'eau dans cet item est absolument indiscutable, car nous le retrouvons sans difficulté dans le composé varṣâhû, la grenouille, littéralement « celle qui appelle la pluie » (hypersanskritisme).

Porteurs de pluie, abhra, et parjanya veulent dire les nuages : abhra modèle plus précisément le nuage de pluie ou d'orage, voire le brouillard, l'atmosphère, le ciel se rapprochant par-là du sémantisme de nabhas, précité lors de l'étude du troisième élément qui est l'air. Néanmoins, il semblerait que ce soit le sémantisme de pluie qui l'ait emporté dans le cas de abhra, contenu pareillement dans le latin imber (pluie). Synonyme également de pluie, parjanya évoque le nuage porteur d'eau et quelquefois le dieu de l'orage, qui est occasionnellement identifié à Indra. En revanche, l'étymologie de parjanya demeure incertaine : une hypothèse consiste à le relier avec le nom du dieu balte de l'orage, Perkûnas (en lituanien), percuis (en vieux prussien) en dépit de différences formelles partiellement élevées, que nous pensons attribuer à des tabous relatifs à l'évocation et à l'invocation des noms des dieux ou divinités, tabous induisant de la sorte des différences de prononciation dans un premier temps, de transcription graphique ensuite.

#### 2.1.4.3. cours d'eau, vastes étendues salées :

Nous distinguons les cours d'eau douce (rivière, fleuve, torrent) des vastes étendues d'eau salée (mer, océan).

La rivière personnifiée sous une forme féminine trouve sa désignation en *naḍî*, rivière, courant, apparaissant en vieux-haut-allemand avec *naz* (*naβ* = \**nodō*) à partir duquel le nom du fleuve allemand *Nette* (*nodia*) a été bâti. Derrière ce terme, se cache l'idée d'une eau qui gronde, qui mugit en s'écoulant si nous en croyons l'emploi de *naḍa* dans le *R̥gveda* qui lui associe les sens de « taureau » et de « roseau » pour aboutir à la signification de fleuve.

L'image sous-jacente d'une eau qui gronde en s'écoulant trouve une plus ample diffusion avec *srotas* et *ambuvega*. En effet, *srotas* désigne dans un sens premier le courant d'un fleuve, puis par métonymie-holonymie (relation qui unit un tout à ses parties constituantes), il gagne le sens de fleuve, de torrent avant de se transformer par métaphore en un élan, une ruée. Il n'en demeure pas moins que le sémantisme de base est identique à celui du lexème verbal à partir duquel il est constitué : *SRU-* (*snavati*) est synonyme de couler, se répandre en flots, jaillir, sème on ne peut plus présent dans le vieux-haut-allemand *stroum* (*Strom*, fleuve). Concernant *ambuvega*, nous l'analysons de façon componentielle, car il est absent du Dictionnaire de L. Renou, L. Nitti, N. Stchoupak<sup>91</sup>, mais il est aisément décomposable en deux lexèmes nominaux : *ambu* + *vega* où *ambu* équivaut à l'eau et *vega* confère à la composition le sème de l'agitation, du mouvement violent ou rapide, synonyme par-là de *srotas* dans le sens d'élan, d'impulsion. Effectivement, la base verbale *vijate* traduit une idée de mouvement saccadé, relativement vif. A cette famille lexicale indo-européenne impliquant la notion de mouvements violents, de flots, de détournement, il est possible d'adjoindre le terme vieux-haut-allemand *wîhlan* (*weichen*, s'écarter); une éventuelle parenté avec le latin *vices* (changement) reste très incertaine. Le sème de débordement, d'inondation est également perceptible dans *sampluta*, formé du préfixe *sa-* marquant l'adhésion, le fait que cela réunisse deux ou plusieurs éléments qui agissent ensemble et *pluta* dont la base verbale *PLU-*, (couler) se rencontre dans le terme russe *plot* qui décrit le radeau qui surnage. *Sampluta* symbolise les eaux qui confluent, qui baignent, inondent, submergent des terres.

---

<sup>91</sup> Références complètes mentionnées dans la Bibliographie.

Nous retrouvons ce préfixe, qui témoigne de la réunion des eaux dans *saṃudra* (*saṃ + udra*) qui qualifie les masses d'eau, la mer, l'océan, puis par extension le très grand nombre. Par l'association de deux items motivés, nous en obtenons un troisième ne subissant pas une démotivation excessive et conservant un caractère relativement ancré dans le concret. Cette motivation est également supposée agissante dans le mot *sâgara*, dont une hypothèse étymologique le présente comme une composition du préfixe *saṃ-* (*sa-*) avec un lexème nominal, sur un modèle formatif proche de *saṃudra*. Cependant *gara* demeure polysémique de sorte que nous pouvons le relier aussi bien à *galaṭi* (également *jalaṃ*), voire à *gara* dans le sens d'une accumulation : *galaṭi* évoquant l'idée d'une chute que nous percevons dans le vieux-haut-allemand *quellan* (*quellen* surgir), *gara* ne se détachant guère du domaine sémantique de l'élément liquide, désignant identiquement la boisson, et plus particulièrement le poison. Toutefois, il ne faut pas omettre que *gara* dépend essentiellement de *giraṭi*, qui marque l'action d'absorption, dont nous avons souligné l'existence en latin grâce à *carnivorus* et *vorâre*. En dernier lieu, nous avons relevé l'unité lexicale *naḍîna*, dans laquelle nous reconnaissons *naḍî*, rivière, synonyme de *naḍîpati* symbolisant le seigneur des rivières. Or qui mieux que l'océan domine l'eau des rivières ?

## 2.2. les astres :

### 2.2.1. le soleil :

Observons maintenant la sphère céleste avec le Soleil avant de présenter la Lune. *Dyaus* qui personnifie la voûte céleste, le firmament suprême, est l'un des plus connus des dieux Indo-européens. Le Ciel est le père, la Terre, la mère de toutes choses. Tous les dieux, le Soleil, la Lune, le Vent, la Pluie, l'Eclair, l'Aurore... sont les enfants du Ciel. *Dyaus* couvre la terre et la fertilise de sa semence qui est la pluie. *Dyaus*, « le lieu où brillent les dieux », est souvent pris comme un équivalent d'éther (*aḱâçā*) « là où brillent le soleil et les autres [astres] ». Or, l'éther est la manifestation physique de *Dyaus*.

Le Soleil est un des trois dieux principaux des Veda. Il est envisagé sous deux aspects. Comme l'une des sphères d'existence, au centre de la Création, l'un de *Vasu*, le Soleil est la forme céleste du feu, d'*Agni*. Comme la source de lumière, de la chaleur, de la vie, de l'intelligence, l'énergie solaire est l'origine de toutes les formes de vie représentées dans les douze fils des *Aditya* (Immensité-primordiale), les douze Principes souverains. Au-dessus de

lui se trouvent les sphères non manifestées, celle de Svayambhu (auto-engendré) et celle de Paramesthin (Volonté suprême). Au-dessous de lui agissent les sphères du monde manifesté, celles de la Lune et de la Terre. Avec le Soleil, les mondes manifestés et non manifestés se rejoignent. Le Soleil matérialise donc le principe-suprême d'abord non manifesté, puis manifeste. Les deux noms les plus courants du Soleil sont sūrya (lumineux) et aḍitya (fils de l'Étendue primordiale). Sūrya vient de la racine sur ou svar qui veut dire briller. De la même racine, vient également sarga (le ciel) qu'il éclaire. Le mot aḍitya veut dire « fils de l'Étendue primordiale », mais peut aussi signifier origine. C'est en tant qu'origine du monde que le Soleil est appelé aḍitya. Le Soleil peut porter d'autres noms parmi lesquels ravi (le diviseur).

### 2.2.2. la lune :

Au-delà du monde solaire existent des sphères immenses qui n'appartiennent plus au monde des humains et où tous les aspects relatifs de l'espace et du temps qui conditionnent l'existence terrestre n'ont plus cours. Ces sphères représentent pour nous les aspects transcendants de l'Être cosmique, le pouvoir sans limites duquel l'Univers est né. Ces sphères lointaines situées au-delà des limites du monde solaire sont appelées les sphères des Constellations. Le Soleil apparaît donc bien ici pour nous comme le centre des mondes, étant la limite entre le monde terrestre et l'espace de notre univers, d'un côté et les sphères transcendantes de Svayambhu et de Paramesthin, de l'autre. Les principes supérieurs, les dieux, résident dans ces mondes supra-solaires que sont les sphères des Constellations. C'est là aussi que se trouvent les esprits des ancêtres. Le contact avec ces mondes n'est possible qu'à travers les rites du sacrifice. C'est pourquoi les constellations, nakṣatra, sont filles de Dakṣa, (l'Art rituel). Elles sont les épouses de la Lune qui est la coupe d'ambroisie et le régent du mental. Dans les hymnes tardifs du Rgveda, la liqueur oblatrice, le Soma, est identifié à la Lune qui en est la coupe et au Dieu-lunaire qui en est la personnification. Soma est le nom le plus courant employé pour la Lune dans le Mahābhārata. La Lune est le calice d'ambroisie divine que boivent les ancêtres et les dieux et qui s'emplit à nouveau de lui-même. La substance lunaire est faite de tout ce qui est doux, gracieux, soumis : l'offrande, la victime, le combustible du sacrifice ainsi que le sperme, la semence de vie. En tant qu'élixir de vie, donneur d'immortalité, Soma n'appartient pas au monde de la mort. Sa nature est de la sorte celle des sphères supra-solaires. La Lune est le souverain du monde des Constellations et le symbole des sphères immortelles où résident les ancêtres, au-delà de la mort. Nous utilisons

plusieurs noms et épithètes pour parler de la Lune tels que *caṇḍra* (lumineux) ou *caṇḍramâs*, composé de *caṇḍra* et de *mâs*. *Caṇḍra* comporte le sème du rayonnement tandis que *mâs*, qui veut dire mois, se spécialise dans cette composition pour recouvrer le sens de lune. Notre hypothèse, qui repose sur une composition du terme se trouve cependant, contredite par la *Bṛhaddevatâ*, commentant le *Rgveda* 10, 85, selon lequel le nom principal de la lune, *caṇḍramâs* a l'acception suivante : « Le Dieu-Lune court (*ḍramati*), joliment (*câru*) ou en regardant (*câyaṃ*), ou bien « il court » digne d'être regardé (*câyana*). Ou bien [issu] du verbe CAM- (boire [le soma]), il façonne l'agrégat des êtres. » Difficile de trancher en faveur de l'une ou l'autre hypothèse.

Une autre dénomination s'engage plus encore sur le chemin de la métaphore. En effet, *çaçâṅka*, décrivant la lune, est formé à partir des deux lexèmes nominaux suivants : *çaça* et *ṅka*. Le premier désigne le lièvre ou le lapin alors que le second, *ṅka*, témoigne de la présence d'une marque (notamment infamante), d'un signe. Ainsi les Hindous voient-ils dans les taches de la lune un lièvre, ou même une antilope.

Un hyperonyme de ces dénominations du Soleil et de la Lune apparaît avec *naḥṣatra*, qui est attribué aux Constellations précitées. *Naḥṣatra* (*naḥ+ṣatra*) nomme les corps célestes, les astres, en vertu d'une vraisemblable étymologie de sens : « ce qui, en général, domine (*ṣatra*<sup>92</sup>) la nuit (*naḥ*) ». L'emploi védique fréquent de *naḥṣatra* dans le sens de soleil est à considérer comme secondaire par rapport à celui d'étoile, d'astre.

Indissociable des astres apparaît le concept de luminosité : lumière et obscurité alternent invariablement.

### 2.3. l'obscurité, la lumière :

La lumière connaît de plus nombreuses dénominations (six ont été relevées dans le poème) que l'obscurité (une seule occurrence). Aussi commencerons-nous par la traduction de l'absence de lumière.

#### 2.3.1. l'obscurité :

---

<sup>92</sup> *Ṣatra* veut dire pouvoir, domination, suprématie ; désignant des êtres humains, il s'applique à la deuxième caste, celle des guerriers (*ṣatriya*).

Le seul item présent dans ce poème appartenant à ce domaine lexical n'est autre que *tamaṣ*<sup>93</sup>. *Tamaṣ* figure concrètement l'obscurité, les ténèbres, l'enfer, abstraitement l'obscurité mentale, c'est-à-dire l'ignorance, l'erreur. Cependant, c'est avant tout celui des trois *guṇa* (qualités) dont procèdent les éléments grossiers et obscurs de tout être. Ce sème est également présent dans le latin *temere* (de racine commune), signifiant aveugle. Il est à noter que la base verbale de *tamaṣ*, *tāmyati* joue sur le registre de l'épuisement, prenant le sens de s'épuiser, de s'évanouir, de s'étourdir comme le confirment les unités lexicales qui en sont déduites telles le latin *temulentus* (grisé), le nouveau-haut-allemand familier *dämlich* (ballot), le bavarois *damisch* (abasourdi), le westphalien *dümmeln* (suffoquer). Entre la base de dérivation et le dérivé, nous notons un glissement de sens relativement important.

### 2.3.2. la lumière :

Concernant les désignations de la lumière, deux nuances sémantiques sont à prendre en considération. Les termes relevés se répartissent en deux familles dont les hyperonymes français respectifs sont éclat et clarté dissociés en raison de l'intensité lumineuse.

éclat				clarté
praḥhâ	vibhâ	tejaṣ	prakâça	ḥyotis

Deux des termes que nous présentons sont construits à partir d'une base verbale identique, en l'occurrence BHĀ- dont le sens premier est celui de briller, resplendir, de se manifester, repris par le lexème nominal *bhâ* synonyme de lumière, d'éclat, de splendeur. Ainsi le sémantisme de ces deux unités lexicales est-il rigoureusement similaire ; seule la présence de deux préverbes différents (devenus préfixes dans la nominalisation des bases verbales) permet de les distinguer de manière assez subtile, car nous constatons que les précisions qu'ils apportent ne sont pas majeures ; il ne s'agit que de nuances sémantiques non essentielles. De ce fait, *pra-* marque l'intensité décrivant une lumière relativement forte tandis que *vi-* implique plutôt une diffusion, une discrimination, une déviation tout en contenant

<sup>93</sup> Infra D. [D.1. en sanskrit] Dieu et l'Ordre de l'univers 1. la mythologie

également le sème de l'intensité. Vibhâ et praḥhâ suggèrent, par conséquent, tous deux une luminosité importante, intense.

Nous retrouvons le préverbe pra- (synonyme d'intensification) dans praḥhâ, synonyme de splendeur, de lumière. Construit sur une base verbale différente (pra-KĀÇ-), praḥhâ n'en contient pas moins le sème d'apparition. KĀÇ, BHĀ- matérialisent une apparition, une manifestation, le fait qu'un élément devienne visible, perceptible. Doté d'une base verbale de sémantisme identique à celle de praḥhâ, possédant le même préfixe pra-, praḥhâ est normalement considéré comme un synonyme strict de praḥhâ, qui dans son acception de nom propre figure l'une des quatre épouses du Soleil.

L'éclat, la splendeur sont sous-jacents dans tejās, dont ils constituent un des sens, mais pas le premier. Assurément, cet item désigne prioritairement le tranchant, la pointe, la flamme, puis l'éclat, la splendeur pour prendre enfin le sens de ardeur, de vigueur de sorte que nous pouvons dire que le sème principal qu'il contient est celui de la force, de la puissance. Tejās indique avant tout une force vitale, agissante.

Se détachant des items précédemment présentés, jyotis expose une intensité lumineuse moins resplendissante, plus nuancée. Jyotis s'applique nettement à la clarté, à la lumière qui confine à la lueur de sorte que ce terme s'adapte au clair de lune, à la nuit de lune, décrivant une lumière diffuse. En outre, dans jyotis, la clarté est le principe de la vue, c'est-à-dire de la perception mentale associée au Feu.

A la suite de cette analyse, trois sèmes apparaissent permettant de concevoir, en sanskrit, la lumière comme :

- une manifestation lumineuse éclatante ; quelque chose est rendu visible incontestablement : praḥhâ, praḥhâ, vibhâ ;
- une splendeur dont la force domine : tejās ;
- une lueur plus discrète qui s'oppose aux précédentes dénominations : jyotis.

Sous cette rubrique, nous avons procédé à une présentation partielle de l'univers, que nous compléterons avec la cosmogénèse et de la mythologie. Poursuivant cette présentation, nous examinons à présent les dénominations attribuées aux entités qui peuplent cet Univers : créatures supposées réelles (dieux, démons) ou réelles, vivantes (végétaux et animaux).

#### 2.4. ce qui peuple l'univers :

Afin de ne pas dévoiler les aspects que nous développerons dans le cadre de la mythologie hindoue, nous ne mentionnerons que les termes génériques concernant les dieux et les démons, tandis que nous mettrons en nette évidence les actes de dénomination auxquels se livrent les locuteurs hindous en ce qui concerne les végétaux et les animaux vivant dans leur environnement.

##### 2.4.1. dieux, divinités, démons :

S'agissant de termes propres aux dieux, démons, divinités dans leur globalité, nous constatons l'existence de deux pôles : un pôle positif avec des divinités bienfaitantes et un pôle négatif comprenant les divinités malveillantes.

Le terme principal, le plus courant dans la Bhagavadgîtâ se dit *ḍeva*. Par l'emploi de *ḍeva*, l'auteur du Chant du Bienheureux évoque un dieu, un être céleste, une divinité qui peut prendre plus particulièrement les traits d'Indra alors que la formule qualifie au figuré un homme révééré à l'égal des dieux ou qui s'occupe des choses divines ; il peut s'agir d'un roi, d'un prince ou d'un *brâhmana*. Ainsi rencontre-t-on *ḍeva* comme épithète de *Kṛsna* ou de *Manu*. Il va s'en dire que *ḍeva* partage une étymon avec le latin *deus*, *divus* (céleste), le vieux-germanique *teiwa*, l'item vieux-haut-allemand *Zio*, et le vieux-prussien *deuos*. Ce terme, qui vient de la racine *ḍiv* – briller – intervient, en outre, abondamment dans les processus de composition de sorte que nous le retrouvons dans *ḍevaṭâ* (divinité au sens abstrait et concret, effigie d'un dieu, idole) ou dans *aḍhiḍevaṭâ* (divinité tutélaire) dont le préfixe *aḍhi-* marque la supériorité (dans un premier temps purement spatiale, au-dessus de) ou l'intensité (très).

De statut inférieur car malveillants, les démons sont décrits par les unités lexicales *ḍâṇava* et *Asura*. Les *ḍâṇava* représentent une catégorie de démons dont le nom remonte à l'avestique : le nom de *Dânu*<sup>94</sup> d'abord porté à cette époque, par une tribu ennemie a perdu son acception de nom propre pour ne plus désigner que des divinités hostiles, des démons, selon un principe récurrent qui consiste à transformer l'altérité ou l'ignorance en une caractéristique négative ; le constat de différence entraîne une hostilité que nous avons

---

<sup>94</sup> *Dânu*, substantif neutre, appartient au champ sémantique de l'eau, synonyme de goutte, de liquide, présent dans le nom du fleuve russe, le Don ou encore dans la dénomination allemande et française d'un même fleuve, en l'occurrence, le Danube, Donau.



antérieurement mise en évidence avec les *Asura*<sup>95</sup>, qui figuraient des êtres puissants avant de devenir les ennemis des dieux. *Deva* partage une partie des sèmes contenus dans *Asura* (anti-dieux). En effet, *sura* (dieu) peut venir de la racine *svar* – briller – bien que l'étymologie traditionnelle lui confère le sens de « celui qui se plaît à lui-même ». Toutefois, il semble probable que *sura* est un mot fabriqué en partant d'*asura*, l'ancien nom pour dieu, le *a* initial ayant été pris pour un préfixe privatif. *Asura* devenait alors anti-dieu et se rapportait aux dieux de l'ennemi.

Parallèlement, sont attribuées aux deux principaux noms de dieux (*sura* et *deva*) nombre de significations accessoires dont les principales sont : le jeu, le désir de suprématie, la relation, la lumière, le louange, la joie, l'intoxication, le rêve, le rayonnement, le mouvement. Le terme d'*Asura* qui représente l'Être suprême dans les parties les plus anciennes du *Rgveda* est équivalent de l'*Ahura* zoroastrien. Dans le sens de dieu, *Asura* s'appliquait à plusieurs des divinités principales : Indra, Agni, Varuṇa. Plus tard, il revêtit un sens contraire et arriva à signifier anti-dieu, un démon, un ennemi des Dieux. C'est dans ce sens que nous le retrouvons dans le dernier livre du *Rgveda* et de l'*Atharva-veda*. Comme nous l'avons déjà supposé, *asura* semble venir de la racine *AS-* « être ». Les *Asura* sont donc les formes de l'être, de l'existence. *Asura* peut toutefois avoir d'autres sens : « ceux qui n'aiment pas leur résidence ou en ont été chassés » et « ceux dont les souffles, les énergies vitales, sont fortement noués ensemble » sont des *Asura*. En dernier lieu, il ne doit pas être omis que certains linguistiques attribuent le mot *Asura* à une autre racine [homonyme de *AS-* (être)] *AS-* voulant dire effrayer. Cette unité évoque alors les aspects terribles des divinités. Néanmoins, le nom est sans aucun doute d'origine indo-iranienne et est souvent employé pour désigner les dieux de l'Inde pré-védique. Comme tous les autres groupes socio-religieux, les peuples qui combattirent pour la domination du continent indien, tendaient à présenter leur idéal de vie, leur morale, leur conception du bien et les puissances célestes qui protégeaient leurs demeures, leurs troupeaux, leur société, comme les vrais Dieux, et les divinités qui protégeaient l'ennemi comme des Anti-dieux, des démons.

Peuplant également l'Univers, de manière relativement plus concrète, les végétaux et les animaux sont sources d'enseignement quant à la construction du lexique sanskrit et aux structures qui le sous-tendent.

#### 2.4.2. les végétaux :

<sup>95</sup> Infra B. [B.1. en sanskrit] l'existence 3. les étapes de l'existence 3.1. la notion d'existence

Loin de passer en revue toutes les dénominations des végétaux, nous nous intéressons à l'arbre mystique qu'est l'açvattha, le figuier sacré. Partant de sa description, nous considérons ses racines (mûla) qui poussent vers le haut, sur ses branches (çâkhâ) dirigées vers le bas et prenons la juste mesure de l'importance des jeunes pousses (pravâla), des fleurs (puṣpa), gage de futurs fruits (phala). De même évoquons-nous la fleur de lotus (padma-pattra), un des attributs de Visnu, sur lequel nous reviendrons lors de la description de ce Dieu.

L'açvattha [arbre sacré de nom scientifique latin *Ficus religiosa*] contient le suffixe –ttha, d'origine non-arienne dont la problématique reste toujours ouverte. Subséquemment, une hypothèse décompose açvattha en açva + ttha, issu de STHĀ- de sorte que l'açvattha matérialiserait le lieu où les chevaux stationnent. Cette supposition, très contestée, se rapproche de la tradition littéraire védique qui adopte le modèle terrestre de l'arbre mythique, pilier du monde. Ainsi les Mongols voient dans cet arbre cosmique un pieu auquel sont attachées les étoiles (des chevaux) et autour duquel elles tournent.

Cet arbre mythique possède cependant la particularité de voir ses racines se diriger vers le ciel et ses branches vers le sol. Les mûla, racines, impliquent pourtant dans leur sémantisme profond un fondement, une base, une origine à tel point qu'il est possible de les relier avec le terme nouveau-haut-allemand Maul (gueule des animaux), en ce sens que mûla désignait à une certaine époque l'organe par lequel les plantes absorbaient l'eau, désignation que nous comparons avec la dénomination de l'arbre pâda-pa (littéralement « ce qui boit avec les pieds »).

Concernant, çâkhâ [rameau, branche] peu de conjectures étymologiques peuvent être formulées.

En revanche, la motivation du lexique sanskrit, présente dans mûla, se confirme à l'analyse de pravâla [jeune pousse, bourgeon] interchangeable avec prabâla. Tous deux comportent le préfixe pra- (intensifieur) et une idée de jeunesse, de développement non encore achevé, sème transmis sans équivoque par le lexème nominal bâla. Des jeunes pousses, des bourgeons éclosent des fleurs (puṣpa), vocable ayant perdu une bonne partie de sa motivation par un phénomène d'arbitrarisation. En effet, puṣpa est bâti à partir de la base verbale PUṢ- dont le genre prochain est nourrir. Dans ce verbe sont contenus les sèmes de nourriture, de prospérité, d'accroissement.

Matériellement, les fleurs symbolisent un accroissement dont les bourgeons sont la source. Cette augmentation se retrouve dans la proto-racine \*p(h)u-s (souffler, enfler) à l'œuvre dans d'autres mots de langues indo-européennes, tel le *pustula* latin.

De la fleur provient le plus souvent *phaḷa* (le fruit) dont l'étymologie reste incertaine : *phaḷa* représente concrètement le fruit d'un arbre, voire le noyau du fruit, la récolte puis prend des sens plus abstraits par des mouvements naturels de subduction métaphorique tels l'effet, le résultat, la récompense, le gain, l'avantage.

Autre végétal occupant une place à part dans l'univers hindou, *paḍma* (lotus) est associé dans la *Bhagavadgîtâ* – par l'intermédiaire d'un trait d'union et non d'une soudure graphique – à *pattra*, dont l'orthographe selon M. Mayrhofer devrait être *patra*. Les deux termes connaissent des emplois la plupart du temps dissociés. En conséquence, *paḍma*<sup>96</sup>, substantif neutre figure le nénuphar, le lotus présents dans la nature ou les tâches colorées sur la peau d'un éléphant, voire les marques sur le corps d'un homme tandis que *pattra* signifie l'aile, la plume, la plume d'une flèche dans un sens premier, puis la feuille, le pétale dans un second. En composition, le sens de plume prédomine dans la mesure où *patrapati* (littéralement « le protecteur ou procréateur qui a des plumes, des ailes ») équivaut à *Garuḍa*. Néanmoins, le sémantisme fondamental de *pattra* est à rechercher dans sa base verbale de forme *patati*, qui implique à la fois une idée d'envol (sens de plume et d'aile) et de chute (les feuilles tombent de l'arbre à l'automne).

Se nourrissant de fruits, de feuilles, d'herbes ou de leurs semblables, nous sommes maintenant en présence des animaux.

### 2.4.3. les animaux :

Parmi les animaux, nous ne retiendrons que les espèces les plus fréquemment mentionnées dans le poème et occupant une place prépondérante dans l'univers hindou. Par ordre d'importance, nous exposerons les dénominations caractérisant les serpents (*nâga*, *uraḡa*, *sarpaṇa*), les vaches (*go*, *gavî*, *ḍhenu*, *kâmaḍhuk*), le cheval, l'éléphant, le chien, le lion, les animaux sauvages, la tortue, le papillon, l'oiseau, le poisson.

#### 2.4.3.1. le serpent :

Proportionnellement, les serpents et les vaches se partagent la majeure partie des évocations d'animaux contenues dans la *Bhagavadgîtâ*. Ainsi le serpent est-il illustré par trois

---

<sup>96</sup> Le *paḍma*, *Nelumbium speciosum* (la fleur unique), mot indien se retrouve en russe sous la forme de *baḍma* (nénuphar de la mer Caspienne, *Nelumbium caspicum*).

désignations dont la principale est *nâga*, en ce sens que cet item joue le rôle d'un terme générique et que les créatures qui portent le même nom, les *Nâga* sont des êtres semi-divins, des serpents à figure humaine. Les *nâga* ou serpents sont apparentés aux anti-dieux. On les représente comme des êtres mi-humains, mi-serpents, d'un grand courage. Couverts de bijoux, ils sont beaux, portent des couronnes et de grands anneaux d'oreille. Ils appartiennent à des tribus diverses : certains sont bleus, certains rouges, d'autres blancs. Dangereux et forts, leurs dents sont empoisonnées ; certains ont trois têtes, d'autres sept, d'autres dix. Parallèlement, les *Nâga* portent d'autres noms : ils sont les *śarpa* (serpents), les *paṇaga* (rampants), les *uraḡa* (reptiles), les *bhujāḡa* (glissant-sur-leurs-épaules). Bien qu'ennemis des dieux, les *nâga*s ne sont pas défavorables à l'homme se mariant même aux hommes : Arjuna n'épouse-t-il pas une fille *Nâga* appelée *Ulûpî* ? *Nâga* a marqué la création lexicale, car il apparaît même en vieux-norrois sous la forme *snâker* (snake en anglais, Schlange en allemand).

En marge de la signification de serpent, le *nâga* peut également dénommer soit un éléphant dans la composition *\*naḡahasta*, par référence à la défense des pachydermes, qui s'en servent comme d'une main et qui ressemble formellement à un serpent soit un dragon, en particulier celui qui tire le char du Soleil. Si l'item *nâga* concrétise le générique de la catégorie des serpents, les autres noms qui lui sont attribués présentent un intérêt au regard des structures du lexique sanskrit.

La décomposition de *uraḡa* en *\*ura-ḡa* nous éclaire sur les raisons de formation de tels termes. Concrètement, le serpent est ici qualifié en fonction de son mode de locomotion ; dans *uraḡa*, nous reconnaissons *uraś*, la poitrine et le participe passé tronqué du verbe *GAM-*, indiquant un déplacement : logiquement le serpent est l'être qui se déplace sur la poitrine, en rampant. Nous retrouvons cette motivation dans une autre caractérisation des *Nâga* : *śarpaṇa* qui désigne le fait de ramper, de se glisser, de s'avancer lentement et sans bruit. Le verbe *śarpati* évoque des glissements furtifs, tangibles dans le latin *serpô* ou *serpêns*. Ainsi par peur d'une évocation trop efficace de l'animal, le locuteur recourt à une image (une métaphore) reposant, dans ce cas précis, sur le mode de locomotion imposé au serpent par son anatomie.

La légende des *Nâga* semble venir de plusieurs sources combinées ; d'un côté, le culte des serpents considérés comme les génies des arbres et des rivières, de l'autre, le souvenir de clans anciens dont le serpent était le symbole. De nos jours, les *Nâga* sont vénérés dans tous

les villages du Sud de l'Inde. Le serpent était le totem des anciens dravidiens et, jusqu'à des temps très récents, il existait dans l'Est et le Sud de l'Inde, des dynasties de rois représentés avec un capuchon de cobra au-dessus de leur couronne.

Fait étonnant, les Nâga, archétypes des serpents, sont pourtant parents avec les vaches, car ils sont les descendants de Surābhi (l'Odorante), une vache fabuleuse, fille du sage non-aryen Kaçyapa (Vision).

#### 2.4.3.2. la vache :

Concernant la désignation de la vache, nous avons relevé quatre termes : certains sont génériques, d'autres hyperspécifiques.

Parmi ces dénominations, il ne faut pas négliger de rassembler les suivantes : gau, gaṽî, gava, constituent un même vocable go, mais revêtent des formes distinctes selon les cas auxquels elles sont soumises, ou selon les compositions dans lesquelles elles entrent. Ainsi go (nom. gaus, acc. gām, nom. acc. du. gāvaṁ, nom. pl. gāvas, acc. pl. gās) veut dire le bovin, le bœuf, la vache et au pluriel le bétail. Ce terme se trouve à la source du latin bōs (bovidé), et bōvi (semblable au datif gāve) et du vieux-haut-allemand ahwo (vache). Go, très général, englobe dhenu et kâmaḍhuk qui représentent des spécifications de l'animal présenté.

Dans l'hindouisme, la vache est le symbole de la Terre, la nourricière. Dhenu figure la vache laitière, puis par extension la terre nourricière par référence avec la racine avestique ḍaēnu (féminin, allaitant, nourrissant) conforme à la base verbale ḍhayati ([il] boit, [il] est allaité). Son culte tient une place importante dans la religion populaire. Selon le Kāli Purāṇa, la vache d'abondance kâmaḍhenu ou kâmaḍhuk est née de Surābhi, fille de Dakṣa (Art-rituel) et du sage Kaçyapa. Le taureau de Çiva, Bṛnghi (Vagabond) est le fils de la vache d'abondance couverte par Vetāla, l'un des compagnons de Çiva. Par des pratiques d'ascèse, Bṛngi obtient de Çiva la faveur d'être sa monture et de paraître sur son fanion. Kâmaḍhuk, strict synonyme de kâmaḍhenu, est employé dans le même contexte que son équivalent, nommant la vache mythique qui satisfait tous les désirs, la vache de l'abondance que l'on trait comme en témoigne le sens des composants de ce terme : kâma et ḍhuk, où kâma symbolise le désir, l'amour, la passion, l'objet du désir de l'amour et ḍhuk, l'action de traire. Kâmaḍugḍa (qui traite les désirs) se rapproche du nom de la déesse grecque de la chance.

#### 2.4.3.3. le cheval :

Açva, le cheval dans la Bhagavadgîtâ, nom commun désignant au singulier un certain type de dâṇava (démon) et qualifiant au pluriel une caste. Cet item de racine avestique ašpō, lié au vieux perse aša, est à l'origine de nombreux mots de nos langues indo-européennes – même si les liens étymologiques sont distendus – : latin equus, gallique Epo-na (déesse-juventé). D'origine arienne primitive, originellement indienne primitive, açva de racine \*ašva-s serait dérivé des hiéroglyphes hittites ašwa, également peut-être de l'akkadien sîsû, et de l'hébraïque sûs.

#### 2.4.3.4. L'éléphant :

L'éléphant, roi des animaux, est la monture des rois et le symbole du pouvoir royal, du pouvoir de domination. Indra monte sur un éléphant. Çiva, en tant que souverain du monde, en tant que dispensateur de la justice, incarnation des vertus royales et destructeur du mal, est appelé l'Eléphant. Après la terreur de la nuit apparaît la lumière réconfortante du jour. Les démons, les errants de la nuit battent en retraite et Mâtangi, la puissance de l'éléphant, établit le règne de la paix, du calme et de la prospérité.

Deux dénominations apparaissent dans le texte de la Bhagavadgîtâ : gaṇa et hastin. Le premier terme gaṇa a pour sens symbolique « l'origine et la fin ». Le stade atteint par le yogin dans son ultime expérience d'identification (samâdhi) est appelé la fin (ga) ; et le principe appelé (ṇa) est le verbe, le principe duquel la syllabe de soumission Om est issue par un processus de réflexion multiple. L'éléphant est donc le symbole du stade « d'où commence l'existence » et « d'où naît la syllabe Om, d'Om [la loi de l'univers], le Veda et du Veda le monde ».

La deuxième désignation, hastin, pouvait être lue originellement dans le Rgveda sous la forme d'un composé : mṛga-hastin. Mṛga-hastin tenait précisément compte de l'anatomie du pachyderme dans son association de deux lexèmes nominaux (mṛga = animal, hasta = main), en ce sens qu'il correspond littéralement à « l'animal qui [est] pourvu d'une main ». Nous décelons cette même intention dans un synonyme de hastin, matanga, mot austro-asiatique, analysable en un préfixe de forme ma associé au mot austro-asiatique voulant dire la main (correspondant au khmer taŋg). La désignation de l'éléphant sous les traits d'un animal pourvu d'une main est courante dans les autres langues du domaine indien :

le javanais emploie *liman*, sur la base de *lima* (main). Il est à noter que les termes de départ fortement motivés ont fait ensuite l'objet d'une arbitrarisation, porteuse de démotivation.

Deux intentions de formation sont à l'œuvre pour décrire l'éléphant : l'une repose sur l'analyse concrète de la réalité physique de l'animal, l'autre sur une analyse symbolique.

#### 2.4.3.5. le chien :

Le nom de chien ne présente pas d'intérêt particulier, si ce n'est que nous en retrouvons les traces morphologiques dans de nombreuses langues indo-européennes. *Çvan* (thème faible : *çun*) est parent avec le latin *canis*, le gotique *hun-d-s*, le nouveau-haut-allemand *Hund*.

#### 2.4.3.6. le lion :

Pour monter sur son taureau, *Çiva* pose le pied sur le lion ventru (*Kumbhoḍara*). Ce lion ventru incarne l'avidité envers la nourriture. La gourmandise est le degré inévitable qui mène à la luxure. L'homme qui ne contrôle pas ce qu'il mange ne pourra jamais contrôler ses sens, car ainsi que le remarque la *Bhagavadgîtâ* : « L'amour est grand mangeur ». Néanmoins, il n'est pas fait mention de ce terme pour décrire le lion dans ce poème philosophique, qui recourt à un vocable nettement plus connoté, en l'occurrence *Indra*. Certes *Indra* dénomme le dieu de l'orage, mais prend le sens en composition de « roi d'entre », « meilleur de » en vertu du sémantisme de sa base verbale *inoti* (*invati*), s'imposer. Ce choix se justifie d'autant que dans presque toutes les civilisations, le lion est perçu comme le roi des animaux.

#### 2.4.3.7. les bêtes sauvages :

Les bêtes sauvages sont rassemblées sous le mot *mṛga*, contenu par exemple dans *mṛga-hastin* (éléphant). *Mṛga* évoque les bêtes sauvages, notamment de type daim, cerf, antilope. Rappelons que les Hindous voient dans les taches de la lune une forme d'antilope et que *mṛga* renvoie pareillement à une sorte d'éléphant moucheté. Ce terme entre dans de nombreuses compositions en vertu de sa valeur hyperonymique : *mṛga-mahiṣa* (« grand animal », buffle), *mṛga-hastin* (éléphant), *mṛga-patari* (« animal pourvu d'ailes », un grand oiseau).

#### 2.4.3.8. la tortue :

*Kūrma*, désigne la tortue : d'étymologie incertaine, cette unité est à rapprocher des items du vieil-anglais *holm* (île) et du nouveau-haut-allemand *Holm* (îlot), car par une

métaphore seconde, la tortue était associée originellement à l'image d'une portion de terre flottant à la surface des eaux (comme l'animal tortue), à une île. Cette dénomination primitive explique que les langues anglaise et allemande aient conservé ce sémantisme d'île ou d'îlot.

#### 2.4.3.9. l'oiseau :

Dans *paṭaṃgama* – dont le dictionnaire de M. Mayrhofer propose l'orthographe *paṭaṃgama* – [oiseau, moucheron, papillon] nous reconnaissons l'agentif en composition *gama*, issu du verbe marquant le déplacement *GAM-*. *Paṭaṃga* apparaît comme la désignation de plusieurs insectes, pourvus d'ailes. Naturellement, nous pourrions considérer qu'un mot insinuant « voler » est à la source de ces significations. L'hypothèse la plus courante repose sur un emprunt par le langage soutenu d'une forme lexicale étrangère, peut-être exclusivement orale ou dialectale, exécuté par l'intermédiaire du terme indo-européen déjà existant, tandis que l'emprunt continuait d'être utilisé dans les dialectes sous sa forme première. Seul le Dictionnaire de L. Renou, L. Nitti, et N. Stchoupak explique *paṭaṃgama* sous l'entrée *paṭaga* (oiseau, animal volant, insecte, moucheron) en se référant à la base verbale *PAT-*, de sens premier voler, se hâter dans l'espace, et figuré descendre, déchoir. Nous mettons ce lexème nominal en correspondance avec l'adjectif *paḥṣin*, « qui a des ailes ».

#### 2.4.3.10. le poisson :

Dernier animal que nous examinons, *ḥaṣa* représente un poisson, peut-être un dauphin, épithète de *Kāma* et de l'Océan dans sa composition avec *ketana* (*ḥaṣaketana*). De ce terme serait issu, sans certitude aucune, *ḥaṣa* (un animal aquatique).

La physique rudimentaire des constatations de présence et d'activité des éléments de la nature, notamment des plus actifs – l'air en mouvement, vent ou souffle, et le feu – a inspiré plusieurs cosmogonies.

### 3. cosmogonie :

Il y a trace de plusieurs cosmogonies. Les éléments de la nature précités ont suggéré une physiologie où l'homme et les animaux formés des mêmes éléments que le cosmos, sont conçus en parallèle avec le monde, tandis que réciproquement le monde est assimilé à un Homme cosmique, le *Puruṣa* ; des diverses parties du corps de celui-ci sont issues les classes sociales fonctionnelles de l'humanité. Nonobstant, il existe une autre cosmogonie, qui fait des



eaux l'élément primordial, et la croyance est établie en un Être suprême ordonnateur des choses et d'un soi-même (âtmān) des êtres qui est leur essence intérieure et permanente. Simultanément le Rg-veda enseigne une cosmogonie qui précise le passage du macrocosme naturel fondamental au microcosme humain ou animal. La semence de Prajapâti, le « Maître des créatures » est représentée par les dieux, forces de la nature, qui produisent la pluie d'où naissent les plantes, c'est-à-dire la nourriture, d'où provient à son tour une semence, d'où naissent finalement les créatures. De cette façon, l'Energie cosmique (çakti) est présentée de diverses façons : elle apparaît sous les traits d'un personnage divin appelé dîvî (la « Déesse ») : cette déesse a de nombreux hypostases, riche chacune d'une mythologie significative. Selon l'équation habituelle du microcosme/macrocosme, la çakti est à l'œuvre dans l'univers pris dans son ensemble et également dans chacune de ses parties.

### 3.1. l'origine de l'existence :

Au commencement, ce monde n'était que Saṭ (Être) sans dualité. Certains affirment qu'au commencement de ce monde n'était que Asaṭ (non-Être) sans dualité et que Saṭ (Être) sortit de Asaṭ (non-Être). Mais comment cela serait-il possible ? Au commencement, ce monde doit avoir été le Saṭ pur, unique et sans second.

Si nous essayons de comprendre un quelconque aspect du manifesté, nous sommes amenés à conclure qu'il doit exister, au-delà des formes et des apparences, un état causal, un continu non différencié duquel cet aspect ne serait qu'un développement concret. Le plus apparent des substrats continus qui sert de support aux formes du monde perceptible semble être l'espace. L'espace vide absolu est défini par les philosophes indiens comme un continu sans limites, indifférencié et indivisible qu'ils appellent akâça (éther) et dans lequel sont construites les divisions imaginaires de l'espace relatif. Le deuxième substrat continu est incarné par le temps absolu, qui est une éternité toujours présente, inséparable de l'espace. Les formes du temps relatif sont le résultat de la division apparente de l'espace par le rythme des corps célestes. Le troisième des continus perceptibles est la pensée : tout ce qui existe apparaît avec une forme définie dans un système coordonné. L'univers semble se conformer à la réalisation d'un plan, la matérialisation d'un rêve organisé. C'est pourquoi le monde sensible doit être considéré comme la forme cristallisée de la pensée d'un créateur. Les philosophes indiens imaginent le Cosmos non comme un mécanisme inconscient mais comme un état créatif, comme la manifestation d'une pensée, d'une volonté de sorte qu'ils cherchent

un substrat actif pour chacun des continus perceptibles. La première impulsion qui conduit à la Création consiste en l'émergence autogène d'un « désir » qui enseme les Eaux initiales : « Au commencement, Cela (Sat), qui était la semence première de la pensée se mue en désir ». Ce n'est pas un désir sexuel ; il est en amont du commencement, l'origine absolue ; c'est lui qui fait un dieu créateur produisant une semence et une *materia prima* qui le reçoit (il fait du masculin et du féminin). La cosmogénèse peut être développée sur le modèle d'une embryogénèse : l'œuf que portent les eaux, la « matrice d'or » (Hiraṇyagarbha)<sup>97</sup> contient une sorte de fœtus géant qui déchire ses membranes lorsque la « première année » s'est écoulée. L'accouchement cosmique, la naissance de l'Univers se produit sous la forme d'un marcanthrope, qui n'est ni un être humain, ni un ancêtre de l'humanité, dénommé soit Puruṣa (« homme cosmique »), soit Prajāpati (« maître des créatures »).

Le substrat de l'espace apparaît alors comme étant le saṭ (existence), le substrat du temps l'ānanda, (expérience ou jouissance), le substrat de la pensée le cit (conscience).

### 3.2. les substrats ou continus perceptibles :

#### 3.2.1. Saṭ, substrat de l'espace :

Pour qu'un lieu, une dimension puisse exister, il faut qu'il y ait quelque chose à y placer, une forme d'existence, car le non-existant ne peut avoir ni lieu, ni mesure. Logiquement l'existence doit précéder l'espace.

#### 3.2.2. Ānanda, substrat du temps :

Le temps n'existe que par rapport à une perception. Un temps non perçu ne peut pas avoir de durée, ne peut être la mesure de rien. Le principe de perception doit donc précéder le temps. Cette perception première, ce premier principe de l'expérience correspondrait à la jouissance parfaite qui est la nature ultime de l'existence. L'expérience d'une jouissance pure, sans limites, envisagée comme la nature intime des choses, implique la réalisation du Temps-

---

<sup>97</sup> Infra C. [C.1. en sanskrit] l'univers 3. cosmogonie 3.5. Brahmā, l'Être immense 3.5.4. les aspects singuliers de Brahmā

absolu qui est l'éternité, le présent continu. L'être qui atteint ce stade est libéré des liens de l'action.

### 3.2.3. Cit, substrat de la pensée :

Le substrat de la pensée est la conscience. Une pensée ne peut exister que dans un esprit conscient. Il ne saurait y avoir de pensée sans penseur, sans quelque forme d'individualité consciente de son existence. La conscience apparaît comme le substrat inévitable de la pensée et est indissociable de l'existence individuelle et de quelque sorte de monade, de soi, d'être personnel et durable. C'est parce que la conscience est nécessairement liée à une notion d'individualité que le lieu de la conscience universelle est appelé l'âtman (le Soi). Cette immensité informelle, substrat ultime de la conscience, peut être éprouvée comme un vide, un silence, une obscurité totale dans la région sans limites qui s'étend au-delà de l'esprit, au-delà de l'intelligence. Echappant aux entraves de l'espace et du temps, l'âtman (âme individuelle) est aussi minuscule qu'un atome, aussi vaste qu'un univers. L'âtman est une entité qui relie tous les êtres individuels, elle constitue un continu indivisible dans lequel les êtres apparaissent comme des entités conscientes individuelles.

Chaque chose existante enveloppe une parcelle de l'âme comme chaque forme enveloppe une parcelle d'espace et chaque durée une parcelle de temps. L'âtman individuel n'est jamais réellement séparé de l'âme universelle, du Soi, substrat continu de conscience universelle. Toute l'expérience de l'âtman est l'expérience d'une identité, de la conscience absolue. En tant que substrat de la conscience, l'âtman est le Soi, la nature profonde de toutes les divinités, de toutes les formes de l'univers manifesté, de tous les êtres vivants. Le Soi est la somme de tous les dieux.

### 3.2.4. Brahman, substrat commun :

L'hypothèse que les trois continus de l'espace, du temps et de la conscience peuvent être les aspects divers d'un substrat causal plus subtil encore ne peut pas être vérifiée. On appelle ce substrat possible, imaginaire, le Brahman (l'Immensité). Ce principe ultime demeure au-delà de la portée de la forme, de la pensée, de l'expérience, au-delà de toutes les catégories du manifesté, au-delà du temps, au-delà de l'espace, au-delà du nombre, au-delà des noms et des formes, au-delà de l'intelligence et de la parole. Ce stade ultime ne peut pas être appelé non-être, ni être. Il n'est ni un, ni plusieurs. Quelles que soient les conceptions présentées, la Cause première doit être au-delà du nombre, autrement le nombre serait la Cause première.

#### 3.2.4.1. la Cause première, [Para]brahman :

Il n'est guère facile de décrire Parābrahman : toutefois nous pouvons nous appuyer sur l'Upanishad Mundaka (1 et 2) qui le décrit comme « invisible, insaisissable, sans famille, ni caste, sans yeux, ni oreilles ». En effet, même si dans sa forme manifestée, le divin est nécessairement multiple, il ne saurait être dans son essence ni un, ni plusieurs. Il ne peut donc pas être défini. Le divin est ce qui reste quand on nie la réalité de tout ce qui peut être perçu ou conçu. Il est *neti, neti* (« ni ceci, ni cela »). Nous pouvons seulement le caractériser négativement en disant qu'il n'est rien de ce que l'homme peut savoir ou concevoir : ni dieu, ni homme, ni chose. Nous ne pouvons chercher à en parler que négativement, en l'appelant le non-duel, l'inconnaissable, l'informel, l'illimité. Il n'est ni positif, ni négatif, ni mâle, ni femelle, c'est pourquoi nous en parlons au neutre. Ce Parābrahman qui existe avant toute chose dans le cosmos est l'essence une de laquelle jaillit à l'existence un centre d'énergie que, pour le moment nous appelons Logos. Le Logos porte également le nom d'īçvara, est appelé le *Verbum* ou le *Mot* par les Chrétiens et est le divin *Christos* qui réside éternellement dans le sein de son père. Strictement parlant, Parābrahman est le fondement même du Soi le plus élevé. On ne doit pas supposer que l'ego ou une quelconque idée du soi est latente dans Parābrahman ou qu'il est considéré comme inhérent en lui. Quand une âme quelconque est absorbée dans le Logos ou atteint le Logos, on peut dire qu'elle a atteint Parābrahman, qui est le centre du Logos ; et comme le Logos réside dans le sein de Parābrahman, quand l'âme atteint le Logos, elle atteint aussi Parābrahman. Parābrahman semble être l'unique fondement de tous les phénomènes physiques, ou de tous les phénomènes qui sont habituellement attribués à Mūlaprakṛti. Inconnaissable, Parābrahman ne le devient que lorsqu'il se manifeste en tant que Logos ou īçvara.

#### 3.2.4.2. créateur du Logos :

Dans presque toutes les doctrines, il est affirmé l'existence d'un centre d'énergie spirituelle, non né et éternel, qui existe à l'état latent dans le sein de Parābrahman au moment du *pralaya*<sup>98</sup> et qui jaillit comme un centre d'énergie consciente lors de l'activité cosmique. Le Logos est considéré dans la Bhagavadgītā du point de vue du Logos dans l'abstrait, et non pas de celui d'un Logos particulier, lorsqu'il donne à Arjuna toutes ses instructions qui sont d'application générale. Le Logos est la première manifestation de Parābrahman, le premier ego qui apparaît dans le cosmos, le commencement de toute création et la fin de toute

---

<sup>98</sup> Pralaya : résorption universelle.

évolution. C'est la source unique de toute énergie dans le cosmos et la base de toutes les branches de la connaissance et, qui plus est, il est pour ainsi dire, l'arbre de vie. Nous sommes arrivés premièrement à Parābrahman, deuxièmement à Içvara, troisièmement à la lumière manifestée par l'intermédiaire d'Içvara qui est appelée Daivīprakṛti<sup>99</sup> dans la Bhagavadgītā, et enfin à cette Mūlaprakṛti<sup>100</sup> qui semble être un voile jeté sur Parābrahman. La création ou l'évolution a donc commencé par l'énergie intellectuelle du Logos. L'univers dans ses détails infinis et avec ses lois ne vient pas à l'existence par un pur hasard, ni ne jaillit à l'existence simplement à cause des potentialités enfermées dans Mūlaprakṛti. Il vient à l'existence, principalement par l'intermédiaire de l'unique source d'énergie et de pouvoir existant dans le cosmos, le Logos, qui est l'unique représentant du pouvoir et de la sagesse de Parābrahman.

Inscrit dans un polythéisme ayant l'intuition de l'unité du divin, ancré dans un cadre spéculatif, les termes abstraits revêtent une importance capitale. Ainsi le mot polysémique, Brahman se charge de valences symboliques de plus en plus fortes pour culminer en se dépouillant de tout contenu et finir par ne plus désigner que l'Être, l'Absolu sans aucune connotation. Brahman devient à la fois le nom, neutre de ce fondement insaisissable du réel et de la formule, susceptible de variantes, qui l'exprime et en canalise la force au profit des humains qui l'emploient. Brahman est célébré à l'égal d'une divinité. Pure abstraction, Brahman ne peut être imaginé, ni nommé, ni décrit ; il représente l'Immensité non duelle même si l'existence est synonyme de multiplicité, car ce qui n'est pas multiple n'existe pas. Les dieux sont donc des entités symboliques utilisées pour représenter les forces dirigeantes dont chaque aspect des mondes visibles et invisibles semble devoir être issu. Les divinités sont à concevoir comme des énergies causales et transcendantes. Du point de vue de l'existence, c'est la multiplicité divine et non une unité divine qui est la source de l'univers. Parallèlement, la création du cosmos implique l'existence de trois éléments : deux forces contraires et leur résultante. Partant du non-duel, le premier degré de manifestation est une triade, à la base de tous les aspects de l'univers physique et mental. Ces trois forces portent le nom de guṇa.

### 3.3. les tendances fondamentales, les guṇa :

<sup>99</sup> Prakṛti : la Nature, c'est-à-dire le Cosmos, la matière (considérée dans n'importe lequel de ses sept états qui correspondent aux sept plans de l'univers) par opposition à l'Esprit (Puruṣa).

<sup>100</sup> Mūlaprakṛti : mot composé de *mūla* (« racine ») et de *prakṛti* (« matière ») signifiant donc littéralement : « racine de la matière ». C'est le principe cosmique non manifesté, éternel dont émane le premier principe cosmique manifesté, matériel et non-éternel ; appelé Prima Materia par les Alchimistes.

En cosmogonie, les trois *guṇa* apparaissent comme une attraction **centripète**, une force **centrifuge** et leur **équilibre** duquel provient le mouvement des sphères.

### 3.3.1. définition :

L'action centripète, qui crée la cohésion, est appelée *sattva* (existence) parce que l'existence est une concentration d'énergie, un assemblage. Sur le plan mental elle apparaît comme la tendance qui crée la lumière, liant ensemble les éléments constituant le monde, tendance préservative associée à *Viṣṇu*.

L'action centrifuge, appelée *taṃas* (obscurité, inertie) est la force qui cherche à empêcher la concentration. Elle est obscurité puisque la dispersion mène à la nuit, de sorte qu'elle est associée à *Çiva*, le Seigneur-du-sommeil qui incarne l'obscurité de l'abîme dans lequel toute activité se dissout à la fin des temps.

L'équilibre de *sattva* et de *taṃas* donne naissance à la troisième tendance : la tendance à l'orbitation, *rajas*, qui est à l'origine de l'activité, de la multiplicité. De *rajas* proviennent tout mouvement, toute activité mentale. Elle est personnifiée dans *Brahmâ*<sup>101</sup>, l'Être-immense qui construit l'univers. *Brahmâ* est la source de toutes les formes, est la pensée de laquelle l'univers est issu, l'intellect universel duquel jaillit *Hiraṇyagarbha* (Embryon-d'or)<sup>102</sup>.

Bien que fondamentalement différentes, les trois *guṇa* sont inséparables, l'une ne pouvant exister sans les autres. La conception des trois tendances semble provenir de l'ancienne philosophie çivaite. Le mot *guṇa*, qui en sanskrit classique, signifie qualité paraît avoir eu originellement le sens de partie d'un tout ou plus correctement d'un des filaments ornant une corde. En effet, *guṇa* désigne le lien, le fil en vertu de son étymon avestique *gaona* signifiant à la fois le cheveu, la couleur, l'art et la manière. Ce sens est également présent dans le vieux perse *gûn* (couleur, façon).

### 3.3.2. lien avec les formes de l'Être :

La réalisation des trois tendances est liée à celle des trois formes de l'être : l'existence, la conscience et l'expérience. Nous retrouvons ici les substrats de l'espace, de la pensée et du temps. Cette réalisation a lieu respectivement dans les trois états de veille – lié à *Brahmâ* –, de rêve – *Viṣṇu* – et de sommeil profond – *Çiva* –. Nous obtenons les correspondances suivantes :

---

<sup>101</sup> Le mot *Brahmâ* est la forme masculine, personnifiée de *Brahman*.

<sup>102</sup> Infra C. [C.1. en sanskrit] l'univers 3. cosmogonie 3.5. *Brahmâ*, l'Être immense 3.5.4. les aspects singuliers de *Brahmâ*

Formes de l'être	existence	conscience	expérience
Substrats sous-jacents	espace	pensée	temps
États	veille	rêve	sommeil profond
Membres la Trimûrti <sup>103</sup>	Brahmâ	Vi <u>s</u> nu	Çiva
Guna	rajas	sattva	ta $\dot{m}$ as

La tendance rajas qui dépend du substrat de l'espace est l'origine de toutes les sphères de l'existence perceptible. Dans l'état de veille, nous réalisons l'expérience de l'existence qui dépend du temps et de l'espace. L'action (kar $\dot{m}$ a) et plus particulièrement l'action rituelle est la voie de réalisation correspondante. Dans l'état de rêve, nous réalisons l'expérience de sattva, substrat de la pensée qui représente le processus de la manifestation, du plan subtil du monde. La pensée, le savoir sont la voie de réalisation correspondante. Le sommeil profond, qui est l'état inactif de la Conscience, est la perception de la félicité, l'état causal de l'expérience dont l'aspect causal est le ta $\dot{m}$ as. L'état de sommeil profond permet de réaliser le plus haut degré de conscience, la félicité parfaite de l'existence pure.

### 3.3.3. hiérarchie des guna :

La hiérarchie des guna varie selon le point de vue duquel elles sont envisagées. Du point de vue de l'action humaine, ta $\dot{m}$ as est l'aspect inférieur, sattva l'aspect le plus haut. Ta $\dot{m}$ as apparaît comme la mort, le mal, l'inaction, là où l'action seule sembler donner des résultats. Cependant, du point de vue de la réalisation spirituelle où l'action est le principal obstacle, sattva est l'aspect inférieur, celui qui lie par les attaches du mérite et de la vertu, ta $\dot{m}$ as est l'aspect le plus haut, celui de la libération par le non-agir. Il existe donc deux voies principales par lesquelles l'homme peut s'échapper :

- la voie inférieure : celle du mérite et de ses fruits (concentration de l'énergie, union avec le divin manifesté) ;

---

<sup>103</sup> Le mot Trimûrti signifiant trinité permet de représenter les trois guna personnifiées dans les trois dieux, Brahmâ, Visnu et Çiva. Les symboles se rapportant à la Trinité hindoue ne semblent pas être sans connexion avec la conception chrétienne de la Trinité. Çiva, la cause suprême, est appelé le Progéniteur, le père ; son symbole est l'organe de procréation. Visnu, le préservateur, descend dans le monde sous la forme d'un avatâra, d'une incarnation. Il montre la voie aux anges et aux hommes, correspondant ainsi à la notion de « Dieu le Fils », du rédempteur. Le Saint-Esprit est représenté comme procédant du Père et du Fils. Un parallèle peut être établi avec la tendance rajas résultant de l'équilibre du sattva et du ta $\dot{m}$ as, personnifiée par Brahmâ.

- la voie supérieure : celle de la libération et du non-agir (rompant les liens avec l'existence individuelle).

Des relations complexes apparaissent entre les trois *guṇa* qui donnent naissance à divers types d'existence, à différents êtres, à des entités dissemblables. L'une ou l'autre des trois *guṇa* prédomine dans chaque catégorie de chose, dans chaque espèce d'être.

Dans les esprits célestes (*deva*), *sattva* prédomine ; *taṃas* gouverne la nature principale des génies et des puissances obscures tandis que *rajas* commande dans les principes-créateurs et les hommes, dont l'action est la nature et la fonction. Les êtres humains selon leur degré de développement et leur nature, sont attirés vers ses différentes émanations de *Puruṣa*<sup>104</sup>. Ceux en qui *sattva* prédomine vénèrent les *deva* ; ceux pour qui l'action (*rajas*) est la plus importante adorent les génies et les anti-dieux (*aśura*) ; ceux pour qui le plaisir, la sensation, *taṃas*, prédomine honorent les fantômes et les esprits.

#### 3.3.4. localisation :

Dans le microcosme, c'est-à-dire dans l'homme, les trois *guṇa* sont plus particulièrement localisées dans certains centres subtils. *Brahmā* – *rajas* – habite le cœur, centre de la vie physique ; *Viṣṇu* – *sattva* – dans le nombril, centre du corps subtil et nerveux ; *Çiva* – *taṃas* – dans le front, centre de l'abstraction et dans le sexe, centre du plaisir.

Pour les végétaux, le centre vital est dans les racines, le centre subtil dans le tronc, le sexe et la sensation dans la frondaison. La formule de vénération de l'*açvattha* impose une prosternation devant *Brahmā* dans sa racine, *Viṣṇu* dans son tronc et *Çiva* dans sa frondaison.

Toutes les impulsions morales, mentales, physiques des êtres vivants qui font partie de la sphère de la *Prakṛti* sont l'effet des combinaisons relatives des trois *guṇa* de base. Ceci permet de comprendre que les valeurs que nous appelons « morales » sont purement relatives, vraies seulement sur un plan particulier, à un certain niveau de notre développement. Plaisir, passion, qui vont à l'encontre de la conservation de la vie relèvent du *taṃas*. La dévotion, la pureté, visant à la préservation de la vie découlent de la tendance cohésive, du *sattva* tandis que les impulsions créatrices, de tendance orbitante dépendent du *rajas*.

---

<sup>104</sup> Infra C. l'univers [C.1. en sanskrit] 3. cosmogonie 3.6. *Puruṣa*, l'Être cosmique. Par ce vocable est développé un certain point de vue : le *puruṣa* correspond à une sorte de macro-corps, passif, démembré pour faire la matière du premier sacrifice, par les dieux assemblés, qui découpent des parts et introduisent donc de la différence, de la qualification, du fonctionnel entre des parties.



### 3.4. la puissance Mâyâ et le dualisme fondamental :

#### 3.4.1. Mâyâ, la puissance :

Le substrat est par lui-même éternellement immobile. Cependant si une forme quelconque doit exister, il faut que quelque part dans l'immensité immobile, apparaisse un mouvement. Cette force se nomme Mâyâ, source mystérieuse de tout ce qui existe, source du Cosmos et de la conscience qui le perçoit.

#### 3.4.2. le dualisme fondamental :

Du point de vue du pouvoir de manifestation, le substrat apparaît comme l'un des termes d'une dualité. Brahman semble revêtir un aspect positif de sorte qu'on l'appelle Puruṣa (la Personne) et qu'on lui attribue un caractère mâle. Le pouvoir de manifestation de Puruṣa, qui agit selon sa nature est appelé Prakṛti (la Nature) et est considéré comme femelle. Bien que distincts, Puruṣa et Prakṛti sont indissociables, inséparables, deux aspects d'une même chose. Cette unité duelle apparaît dans chaque forme de leur manifestation. Ainsi chaque aspect du Cosmos doit être représenté sous une forme duelle, chaque dieu est alors décrit comme ayant une parèdre ou énergie inséparable de lui-même :

Brahman	Mâyâ	Çiva	Çakti (Energie)
Viṣṇu	Laṅgmî (multiplicité)	Brahmâ	Sarasvatî (Savoir)

A la lecture de ce tableau, l'unité divine semble bien être une fiction, une construction mentale, une projection de l'être vivant de sa notion du moi dans le complexe causal, en vertu d'une création d'un dieu à l'image de l'homme. L'unité et l'interdépendance des trois tendances fondamentales, appréciées comme une seule entité, est appelée Içvara (le Seigneur). C'est de cette abstraction qu'est apparemment dérivée l'idée simplifiée que les monistes ont du divin. Içvara matérialise l'état d'équilibre des trois guṇa et en tant que tel correspond à l'état neutre de Mâyâ.

### 3.5. Brahmâ, l'Être immense :

#### 3.5.1. Brahmâ et rajas:

Nous partons du postulat suivant : la possibilité d'une forme dépend de l'existence d'un lieu où elle pourrait apparaître et s'étendre ; c'est-à-dire d'un milieu qui dans notre univers est l'espace-temps, et qui résulte d'une coordination entre des tendances opposées,

entre un principe centrifuge (sattva) et un principe centripète (tāmas). L'origine du monde apparent ne peut donc être ni Viṣṇu, ni Śiva, mais résulte de leur opposition, de leur équilibre qui détermine la troisième guṇa, rajas. Ainsi Brahmā, forme personnifiée et masculine de Brahman, symbolise cette possibilité d'existence résultant de la coordination des contraires. Cette résultante est la source, la semence de tout ce qui est. Cette troisième guṇa se manifeste sous la forme d'une impulsion créatrice d'espace et de temps.

### 3.5.2. les noms de Brahmā :

En tant que source de formes multiples de la Création, Brahmā peut être envisagé sous divers aspects qui portent des noms différents. Sur la base de la Bhagavadgītā, nous relevons les noms suivants :

- Hiraṇyagarbha : Embryon-d'or, le boule de feu de laquelle sort l'Univers ;
- Svayambhu (Auto-engendré), première entité individuelle manifestée ;
- Prajāpati (Progéniteur), tous les autres êtres étant sa progéniture ;
- Pitāmaha (Patriarche).

### 3.5.3. culte, mythe et image de Brahmā :

#### 3.5.3.1. le culte :

Brahmā n'est pas habituellement vénéré par les hommes, qui se dirigent vers Śiva ou Viṣṇu ; en revanche, il est vénéré par les dieux, les sages, les progéniteurs qui sont les entités sur lesquelles reposent l'organisation et la direction du monde créé.

#### 3.5.3.2. le mythe :

Beaucoup de mythes ont Brahmā pour figure centrale. Citons à titre d'exemples l'histoire de l'œuf d'or qui apparut dans l'océan sans limites et duquel sortit Prajāpati ou encore l'incarnation de Brahmā dans le prêtre qui célébra le mariage de Śiva.

#### 3.5.3.3. l'image :

Brahmā a quatre têtes ; à l'origine il en avait cinq, mais l'une fut réduite en cendres par le troisième œil de Śiva. Sa couleur est rouge ou rose. Il a quatre bras, ses mains tiennent

les quatre Veda ou bien il tient les Veda dans une main et dans les autres divers accessoires tels qu'un spectre, une ou deux louches sacrificielles, un rosaire, un arc et une cruche d'eau. Il est habituellement représenté par un homme dans la force de l'âge, portant la barbe. Sa monture est l'oie, symbole du savoir. On le montre aussi debout sur le lotus qui sort du nombril de Viṣṇu endormi. La résidence de Brahmâ est l'immense forêt, c'est-à-dire l'Univers.

#### 3.5.4. les aspects singuliers de Brahmâ :

##### 3.5.4.1. Hiranyagarbha :

Brahmâ est le premier des dieux ; il n'a pas de commencement et réside au centre du lotus de la Terre. Hiranyagarbha peut être identifié au Puruṣa indestructible, c'est-à-dire au plan éternel d'après lesquels sont façonnées toutes les formes destructibles. Il se divise en deux parties : la masse causale des potentialités, exprimées par les eaux primordiales (rayi) et le souffle de la vie (prâṇa) matérialisé comme un vent qui erre sur l'abîme des eaux et cause les ondes, ou rythmes vibratoires, qui sont à l'origine de toutes les formes du créé. Dans le microcosme, le souffle de la vie devient la respiration qui fait vibrer les organes vocaux et donne ainsi naissance à la parole manifestée.

##### 3.5.4.2. Prajapâti :

Aspect créatif de Brahmâ, des dieux, Prajapâti – maître des créatures – est le symbole de la vie et des saisons dont la vie dépend. Il se divise en différentes entités qui sont les êtres manifestés qui régissent la création du monde, l'établissement de l'ordre cosmique et de l'ordre du monde, les relations des dieux et des hommes. Ces êtres sont aussi appelés les Progéniteurs et sont décrits comme les manifestations, les fils de Brahmâ. Ce sont ces êtres qui sont le plus souvent mentionnés sous les noms de dieux.

Les Ṛsi (Voyants), êtres puissants et mystérieux qui révèlent à l'homme la loi divine, sont les manifestations de Sarasvatî, l'épouse de Brahmâ et sont eux aussi, parfois, assimilés aux Progéniteurs. Êtres supérieurs en rapport avec l'origine de l'homme et de la connaissance, les Ṛsi sont décrits comme des sages de forme humaine, mais ils sont en réalité des puissances éternelles qui apparaissent de temps en temps, chaque fois qu'une nouvelle révélation est nécessaire. La puissance appelée Ṛsi est le témoin qui perçoit le Dharma, qui régit l'Univers et qui la manifeste enveloppée dans la Révélation, le Veda. Les Ṛsi, énergies fondamentales se

combinant pour créer la vie, sont des êtres qui « voient » la loi cosmique et qui l'expriment en termes de création ainsi qu'en termes de savoir.

Prajapâti personnifie les lois qui régissent le cosmos et harmonisent les mondes. C'est également lui qui enseigne aux hommes la loi-de-perfection qui leur permet de se conformer au Dharma (loi cosmique) et de réaliser la perfection de leur état, cette perfection différant pour chaque être.

#### 3.5.4.3. la création de l'Univers :

Le mystère de la Création peut être abordé selon plusieurs points de vue dont les principaux sont le point de vue théologique, le point de vue empirique ou scientifique et le point de vue cosmologique. La cosmogonie se place sur un plan différent des mythes théologiques ou des explications scientifiques et envisage l'apparition de l'Univers comme une succession d'intentions représentées comme des formes de désir, c'est-à-dire des pertes d'équilibre qui apparaissent dans le continu causal.

La première tension qui apparaît à l'origine dans la pensée non différenciée du Cosmos est un vague désir de créer. Ce vague désir donne naissance à un désir particularisé d'agir. C'est ce désir particularisé qui qualifie le stade de la non-existence qui précède l'existence. Une question reste sans réponse : pourquoi le désir de créer apparaît-il ? Aussi longtemps que les *guṇa* sont en équilibre, il n'y a pas de raison pour qu'une impulsion quelconque se produise. Quelle peut-être la cause du premier déséquilibre ? Chaque action, chaque mouvement, chaque impulsion met en branle une chaîne de réactions qui est théoriquement sans fin. Dans la mesure où la matière est illusoire, c'est l'action, sa forme le mouvement et sa nature l'énergie, qui sont réels et éternels. L'action est à la base de toutes les formes. L'impulsion créatrice dans le substrat cosmique n'est que la répercussion des conséquences non réalisées dans des univers détruits. De ce fait, *Mâyâ* est appelée *Prakṛti* quand elle se manifeste ; *Puruṣa* est à la fois la cause immanente, la substance de l'Univers et sa cause efficiente, son constructeur. La partie de *Puruṣa* en contact avec l'Univers n'est qu'un fragment de sa totalité.

#### 3.5.4.4. le mythe de la Création :

« Au commencement, en vérité, rien de tout ceci n'existait. Du Non-être (*aśat*), l'Être (*sat*) sortit. Cet Être se transforma en un Soi » (Taittirîya Upanisad, 2, 7, 1). Dès le premier instant, la notion d'être est liée à celle d'un Soi, d'un centre conscient.

### 3.5.4.5. la durée de l'Univers :

Une fois créé, le monde reste inchangé pour un jour de Brahmâ qui est une période de 2.160.000.000 années. Le monde et tout ce qu'il contient est consumé par le feu, mais les sages, les dieux et les principes des éléments survivent. Brahmâ dort pendant la nuit. Quand il s'éveille, il rétablit à nouveau la création et ce processus se répète jusqu'à ce qu'il ait complété sa centième année, un nombre qui demande quinze chiffres pour s'exprimer en années humaines :

- le Kṛta Yuga<sup>105</sup>, le premier âge, dure 1.728.000 années ;
- le Treta Yuga, deuxième âge, dure 1.296.000 années ;
- le Dvâpara Yuga, troisième âge dure, 834.000 années ;
- le Kali Yuga, quatrième âge, dure 432.000 années humaines.

Mille cycles de quatre yuga font un jour de Brahmâ. Trois cent soixante jours font une année. A la fin de la vie de Brahmâ, lui et tous les dieux se résorbent dans leurs éléments constituants.

### 3.6. Puruṣa, l'Être cosmique :

#### 3.6.1. macrocosme et microcosme :

Lorsque nous identifions l'Univers à Puruṣa, il ne s'agit évidemment pas seulement de l'univers physique mais de la totalité des principes universels, de l'univers intégral avec sa pensée, ses énergies directrices, les lois qui règlent son développement et la conscience qui précède son apparition. A chaque niveau de la connaissance, il semble qu'il y ait une équivalence absolue entre la structure de l'homme lui-même et la structure de l'univers tel que l'homme le perçoit ou le conçoit. Il est donc légitime de comparer l'univers à un homme immense avec un corps, des facultés et un esprit qui le dirige.

Les Upaniṣad décrivent le Puruṣa comme un homme avec des yeux et des oreilles, une pensée et un souffle vital. Par ailleurs nous pouvons décrire notre propre forme vivante comme un univers minuscule et trouver en nous-mêmes le soleil, la lune, la terre, les éléments. Toute conception que nous pouvons avoir de l'homme et de l'univers n'est qu'un reflet mutuel de l'un sur l'autre. L'homme et l'univers apparaissent comme deux êtres parallèles et similaires. L'homme, vu par lui-même, occupe une place centrale dans la

---

<sup>105</sup> Infra B. [B.1. en sanskrit] l'existence 2. découpage temporel et chronologie 2.1. les mesures du temps

création, car il est le seul être moralement responsable de ses actions, une responsabilité qui n'incombe ni aux dieux, ni aux bêtes. L'état d'homme est donc la matrice de l'action (karma-yoni) : les actes et les pensées de l'homme ont une puissance créatrice similaire à celle des actes et des pensées divins. En ce sens également, l'homme ressemble au Puruṣa : « Je suis ce qu'il est. Il est ce que je suis. » (Bhagavadgîtâ, lecture 9, shloka 29). Le Puruṣa, totalité de tous les êtres, est lui-même un être. Les éléments qui le façonnent, son intellect, son esprit, sont semblables à ceux des êtres individuels. Lui aussi meurt et renaît. Il est l'Univers ; l'Univers est sa forme. Le Puruṣa n'est pas un dieu personnel qui crée de rien ; il crée parce que créer est sa nature, sa vie, son fonctionnement, tout à fait comme notre corps crée des corpuscules sanguins, des cheveux, des sécrétions diverses et digère des formes de vie pour en former d'autres. Du point de vue de l'homme, la manifestation du Puruṣa semble avoir lieu dans trois ordres distincts, mais pourtant en rapport l'un avec l'autre. L'un de ces ordres est l'ordre successif impliquant une forme de durée, le second est un ordre locatif incluant une forme d'espace, le troisième est un ordre perceptif supposant des degrés de conscience et par conséquent des plans différents de manifestation.

### 3.6.2. la durée cosmique :

Puruṣa est l'aspect mâle, inactif d'une dualité. C'est par sa contrepartie active ou femelle, la Prakṛti que le Puruṣa se manifeste. Puruṣa et Prakṛti sont des compléments inséparables ; toute manifestation porte la signature de cette dualité. Une personne est une entité dont l'unité subsiste à travers les diverses phases de son développement. Puruṣa dépend, par conséquent, du substrat du temps. Du point de vue de la durée Puruṣa peut être envisagé sur trois plans qui sont :

- l'Impermanent, qui comprend les mondes physique et subtil ;
- le Permanent représentant les lois invariables qui régissent l'apparence ;
- l'Immuable, substrat au-delà de la manifestation, au-delà des changements, de l'existence particularisée.

A ces aspects correspondent trois niveaux du Puruṣa auxquels appartiennent les trois éléments constituant tout être vivant qui se répartissent comme suit :

Aspects	IMPERMANENT	PERMANENT	IMMUABLE
---------	-------------	-----------	----------

	Kṣara-puruṣa	Akṣara-puruṣa	Avyaya-puruṣa
Niveaux du Puruṣa	Personne destructible	Personne indestructible	Personne immuable
Éléments constitutifs	artha	kriyā	jñāna
	substance, intérêt	activité	connaissance, perception

A la lecture de ce tableau, nous constatons que tout effort pour comprendre la nature de l'Univers est une recherche de la Personne indestructible. La simple observation des formes changeantes ne peut composer la science véritable. La science est la perception des lois permanentes qui régissent leur évolution.

### 3.6.3. la localisation cosmique :

Du point de vue du lieu, le Puruṣa semble se manifester sur trois plans, dans trois ordres des choses correspondant aux divers circuits par lesquels il est perçu. Ces trois plans sont appelés : le plan céleste ou angélique (âdhiḍaivika), le plan individuel ou subtil (âdhyâtma), le plan des éléments ou plan sensoriel (âdhibhāutika). Ces trois plans co-existent et se pénètrent l'un l'autre. Chacun est divisé en cinq sphères concentriques (maṇḍala). Ces sphères se présentent de la sorte :

#### 3.6.3.1. le plan céleste :

1. Svayambhu	Auto-engendré, aspect créatif de la Personne immuable, résidence de Brahmâ
2. Paramesthin	Souverain suprême, nature de l'Auto-engendré, résidence de Viṣṇu
3. Sûrya	Soleil, source de tout ce qui existe dans un univers donné, nom attribué au Principe igné, qui dévore tout, résidence d'Indra
4. Candra	Lune, fin de l'évolution, nom donné à l'oblation (Soma), substance dont se nourrit le principe igné, le Soleil, résidence de Soma
5. Pṛthivi	Terre, substance, aspect spatial de la personne indestructible, résidence d'Agni

#### 3.6.3.2. le plan individuel :

1. Avyakta	Non-manifesté, qui est la conscience
2. Maḥat	Grand-principe qui est l'intellect
3. Vijñāna	Perception mentale

4. Prajñāna	Perception intuitive
5. Çarīra	Forme individuelle de la Personne destructible

### 3.6.3.3. le plan des éléments :

1. Guha	La caverne est l'espace dans lequel un univers particulier se développe. L'espace est une qualité d'ākāṣa. Là où existe ākāṣa, l'espace et la possibilité d'une localisation physique existent. L'ākāṣa est la première condition pour que la manifestation ait lieu. Les choses peuvent alors être appelées réelles (satya). La caverne, l'intérieur du cœur, est le lieu où réside la conscience.
2. Ap	Les Eaux primordiales forment la substance causale dont la nature est celle de l'intellect. C'est le domaine de Varuṇa, sphère des dieux, associée à l'élément air.
3. Jyotis	La clarté est le principe de la vue, de la perception mentale, associée au Feu, le troisième élément.
4. Raṣa	La sensation, perception émotionnelle ou physique est le principe du sens du goût, connecté avec l'eau, le quatrième élément.
5. Amṛta	L'immortalité physique est la manifestation tangible de la Personne destructible, sans cesse mourant et renaissant. Elle est liée à l'élément terre, au sens de l'odorat et du plaisir physique.

### 3.6.4. nature de la manifestation :

La manifestation implique l'existence d'un perceuteur individuel indépendant. Etant le point où s'unissent deux formes de conscience, ce perceuteur indépendant représente nécessairement un état limite. La manifestation peut apparaître seulement dans un lieu défini, au point de jonction de deux formes de pensée, de deux ordres de choses. Il existe un moment où une chose va exister et n'a pas encore commencé à exister ; le point où elle apparaîtra doit exister avant qu'elle n'apparaisse. Elle doit avoir une position avant d'avoir une extension. Le premier instant est déterminé par le contact du macrocosme avec le microcosme mais où la forme manifestée n'a pas encore d'extension. Ce point limite est appelé bindu. Souvent confondu avec l'ātman, il est la limite au rebord du manifesté.

### 3.6.5. apparition de l'Univers :



La naissance de l'Univers peut être comparée à la croissance d'une plante. Le premier état, la semence endormie, est la potentialité appelée *Mâyâ* ; l'état de potentialité germinative, intermédiaire entre la semence et le germe est l'*avyakta*. Lorsque la semence a germé, c'est l'état résultant (*kâryâvāsthâ*), qui inclut tous les développements à partir du point-limite. Dans l'homme, nous pouvons considérer l'état de sommeil comme la semence ; le conscient encore dépourvu de faculté analytique comme le principe universel de manifestation. C'est en partant de ce principe et du Principe de l'individualité qui en découle, que se développe la multiplicité du monde perceptible résultant. Lorsque ces entités toujours présentes se nouent ensemble en un point particulier, elles constituent une individualité. Si la totalité des entités est prise dans ce nœud, l'individualité résultante est un univers ; si une fraction seulement est impliquée, le nœud forme un être individuel, un microcosme. L'être individuel est donc une réplique exacte de l'Être-universel.

### 3.6.6. la Conscience Cosmique :

Du point de vue de la conscience, le *Puruṣa* a une triple forme : causale, subtile et physique. Ces trois formes correspondent aux trois tendances fondamentales et sont en conséquence un équivalent cosmologique de la *Trimûrti*. Toute forme de manifestation a forcément un aspect causal, un aspect subtil et un aspect physique revêtant les formes suivantes :

- aspect causal, formé de *taṃas*, réalisé dans l'état de sommeil profond est non manifesté, ne peut pas être distingué du substrat ;
- la nature de l'aspect subtil, provenant du *saṃtva*, actif, réalisé dans l'état de rêve est le *buddhi* (intellect) ;
- l'aspect physique, qui inclut le mental et dont toute la matière est forme, provient de *rajas*, réalisé dans l'état de veille.

Les divisions du corps cosmique – corps physique gouverné par *Brahmâ*, corps subtil gouverné par *Viṣṇu*, corps causal gouverné par *Çiva* – du macrocosme correspondent à celles du microcosme. L'être vivant (*jîva*) individuel, tel qu'il est perçu dans l'état de veille comme un corps physique individuel, est appelé *viçva* (l'Enveloppe). En tant que corps subtil

individuel perçu dans l'état de rêve, l'être vivant est l'Igné (tājās<sup>106</sup>). En tant que corps causal individuel il est le prañña (le Conscient ou le Non-manifesté) perçu dans l'état de sommeil profond.

### 3.6.7. personnification et description de Puruṣa :

Il existe de nombreuses descriptions de Puruṣa dans sa totalité ou dans ses manifestations. Les Upaniṣad le décrivent comme un gigantesque macrocosme. « Il a, en vérité, des yeux partout, des bouches partout, des bras partout, des pieds partout. Il est le Progénéteur, le Seigneur unique ». Dans cet homme universel, les trois mondes apparaissent. On dit du monde terrestre supportant tout qu'il forme ses pieds. Parce que la plus haute, la voûte céleste est appelée sa tête. La sphère de l'espace à cause de sa profondeur est son nombril. Le Soleil d'où vient la vision, est son œil. L'air est sa narine... Dans la Bhagavadgītā, Arjuna soutient la vision de Viṣṇu personnifiant Puruṣa, somme de toute existence, de toute vie, de toute mort. « [...] Je te vois avec un nombre infini de bras, de poitrines, de bouches et d'yeux, illimité en tous sens ; de toi, ô maître de l'univers aux aspects infinis, je ne vois ni la fin, ni le milieu, ni le commencement. [...] <sup>107</sup> » (Bhagavadgītā, lecture XI, shloka 16).

Néanmoins ces considérations demeurent de pures spéculations dans la sphère cosmique de l'individualité égocentrique de l'homme. Nous imaginons qu'à l'autre bout de la hiérarchie cosmique, il peut exister une entité qui contient tout, qui peut dire « je » et qui peut considérer tous les dieux et toutes les sphères comme faisant partie d'elle-même. Cette spéculation représente une abstraction, sans aucune connexion possible avec la sphère de l'action.

---

<sup>106</sup> Tājāsa, adj. consistant en lumière, provenant de la lumière, ayant un éclat métallique.

<sup>107</sup> Traduction : Emile Sénart, La Bhagavadgītā, collection Belles Lettres, Paris, 1944, 63 pages.

## C.2. EN LANGUES ROMANES

### 1. cosmologie :

#### 1.1. les quatre éléments :

##### 1.1.1. la terre :

Parmi l'ensemble des termes sanskrits désignant un archiséme de type TERRE, nous regroupons *maḥî*, *pṛthvî*, *bhûmi* d'une part, *loka*, *jaḡat*, *viçva* d'autre part et nous isolons en dernier lieu *loṣṭa*, *açman* et *sthâvara*.

Unanimement, *maḥî* et *pṛthvî* sont associés en français à « terre », en espagnol à *tierra*, issus tous deux du latin *terra* « globe terrestre », « terre » en tant qu'élément, « sol », « terre » (par opposition au ciel et à la mer). Néanmoins, il est à noter que les traducteurs hispanophones complètent non négligemment leur propos en adjoignant à *tierra*, *los tres mundos* (J. Barrio Gutiérrez) ou encore un *reino terrenal* (J. Mascaró). Ces deux traductions se rapprochent du sémantisme de base de *maḥî*, car l'évocation des trois mondes matérialise la grande étendue supposée par le vocable sanskrit. Toutefois, l'indication de l'existence d'un royaume (*reino*) ne présentait pas de caractère obligatoire, mais connote une grandeur non négligeable. En revanche, les équivalences proposées pour *bhûmi* varient selon les émetteurs et les langues. Ainsi à *bhûmi* coïncide majoritairement le lexème nominal *terre*, sauf chez Srî Aurobindo, qui généralise l'ensemble des lexèmes sanskrits employés dans le shloka sous la forme des « cinq éléments », formule reprise par J. Barrio Gutiérrez en *cinco elementos*. Nonobstant la traduction la plus appropriée pour *bhûmi* ne se différencie pas de *terre* (fr.) / *tierra* (esp.), car la terre évoque également le pays, la contrée où vivent des hommes. Or, le sémantisme originel de *bhûmi* repose sur la définition d'un élément solide qui supporte les êtres vivants et leurs ouvrages et où poussent les végétaux. Ainsi, *bhûmi* n'est autre que la surface sur laquelle l'homme et les animaux se tiennent et marchent, le milieu où vit l'humanité, notre monde de forme sphérique.

C'est ce monde qui est évoqué dans les vocables sanskrits suivants : *loka*, *jaḡat* et *viçva*. Logiquement, *loka* ne rencontre qu'une variante : *monde* (fr.) / *mundo* (esp.). Ces deux items romans dérivent du latin *mundus* et partagent avec cet étymon les sens très

proches de « globe terrestre », d'« univers », de « terre habitée », de « hommes ». J. Mascaró et J. Barrio Gutiérrez détaillent encore davantage la notion en indiquant entre parenthèses qu'il s'agit en Inde de trois mondes (*los tres [mundos]*), que le sanskrit indique à l'aide de qualifications du type *ayaṃ/ iha/ aśau*. Monde/ mundo sont à nouveau usités lorsqu'il s'agit de traduire *jaḡat*, mais avec une fréquence moindre dans la mesure où nous lisons également univers (E. Sénart et G. Deleury) et *universo* (J. Mascaró). Univers ou *universo*, empruntés au latin *universus* permet de d'avancer que l'entité est considérée dans son ensemble, tout entière, de manière universelle. Au sens propre, ces deux termes signifient « tourné de manière à former un tout ». De cette façon, *universum* – l'ensemble des choses, l'univers – est constitué de *unus* « un » et *versus*, participe II de *vertere* (tourner), d'abord adjectif porteur du sens de univers. Attesté comme substantif à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle en français, univers est d'abord employé au sens vieilli de « surface de globe terrestre », puis pour désigner les « hommes ». A partir du XVI<sup>ème</sup> siècle, se développe le sens courant en français moderne de « ensemble de la matière distribuée dans l'espace et le temps ». En examinant la composition du vocable sanskrit, dans lequel nous reconnaissons la racine verbal *GAM-*, il semblerait que le lexème nominal univers/ *universo* convienne parfaitement dans le cadre de l'évocation d'un mouvement, d'un déplacement fût-ce une rotation. L'utilisation de « monde » par A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi, A. Porte et Śrī Aurobindo est envisageable, car il n'y a pas une différence fondamentale entre monde et univers ; pas plus l'un que l'autre ne désigne les êtres animés (pour être susceptible de traduire *jaḡat*). Néanmoins, compte tenu de l'étymologie en *vertere*, univers s'applique davantage à *jaḡat*, comme nous venons de le souligner. De même est-il préférable de faire correspondre univers – dont le pendant savant recourt à la forme grecque *cosmos* [gr. *cosmos*] – / *universo* à *viçva* qui désigne une globalité, que J. Barrio Gutiérrez souligne par l'emploi d'une majuscule.

En marge de ces termes désignant l'univers ou le monde, nous rencontrons des vocables tels que *loṣṭā*, *açman* et *sthāvara*. *Loṣṭā* constitue un morceau de terre, de la glèbe (latin *gleba* « boue, morceau » et « motte de terre »), item retenu par A.-M. Esnoul et O. Lacombe. Les autres traducteurs usent soit de mots simples comme terre (A. Porte) / *tierra* (J. Mascaró) ou argile (G. Deleury, qui se réfère à un item d'origine latine de forme *argilla* « argile, terre de potier », du grec *argillos* « argile du potier ») soit de synthèmes de

type « motte de terre » (S. Lévi, E. Sénart) ou « motte d'argile » (Srî Aurobindo) / « terron de arcilla » (J. Barrio Gutiérrez). Ces traductions (à l'exception d'argile, dans une fonction ici de lexème autonome) conviennent dans la mesure où elles rendent compte de l'aspect fragmentaire de *loṣṭā* et qu'elles contiennent l'idée de glèbe. La motte, peut-être de racine prélatine \*mutta « amas de terre », coïncide exactement avec le sémantisme de *loṣṭā* ; terron contient également cet aspect fragmentaire, mais il n'était pas obligatoire de l'associer à *arcilla*, qui représente une roche terreuse particulière non supposée dans *loṣṭā*. *Açman*, quant à lui, ne pose pas de problème de traduction de sorte qu'il est rendu unanimement par pierre (fr.) / *pieḍra* (esp.). Nous rapprochons *sthâvara* de ce champ tout en ayant conscience que ce terme se trouve relativement en marge du domaine évoqué. Néanmoins il désigne un élément du monde physique. Lors de son analyse étymologique, nous avons mis en évidence son caractère motivé, son pouvoir de représentation s'appuyant sur des choses, des éléments immobiles. Il est intéressant de considérer comment les traducteurs l'ont envisagé. Se conformant au sémantisme de base et sans se livrer à une interprétation de quelque nature qu'elle soit, S. Lévi écrit « [les] immuables » tandis qu'A.-M. Esnoul et O. Lacombe opèrent une interprétation, même légère, en évoquant les « êtres immobiles » alors que le terme sanskrit ne laisse pas supposer qu'il puisse s'agir d'êtres vivants et animés, de sorte que la variante d'A.-M. Esnoul et O. Lacombe confine au faux-sens. Partant de ce constat, J. Mascaró réalise une traduction littérale de *sthâvara* dont tous les aspects sont repris dans le groupe nominal expansé suivant : « las cosas que permanecen immobiles », traduction par trop analytique. A l'opposé de ce groupe nominal expansé comprenant une proposition relative déterminative, la réalité physique désignée par *sthâvara* prend, chez d'autres traducteurs, la forme d'éléments inertes, inanimés par excellence. Les équivalences proposées par E. Sénart, G. Deleury, A. Porte et Srî Aurobindo procèdent de cette interprétation de plus grande ampleur, qui transforme *sthâvara* en montagnes. Ce transfert sémantique se rencontre également dans une des deux traductions espagnoles. En effet, J. Barrio Gutiérrez utilise « las cordilleras », dont le radical corde décrit les cordillères, la chaîne de montagnes en Amérique. Ce terme espagnol ne convient pas, par conséquent, à *sthâvara*, car il relève exclusivement de la topographie américaine, voire andine. Seule la variante de S. Lévi présente une neutralité suffisante et proche du sémantisme de l'expression sanskrite, très motivée, mais pouvant revêtir un caractère polysémique.

### 1.1.2. le feu :

De nombreux lexèmes sanskrits se rattachent à ce domaine en constituant des sous-domaines précis : certains évoquent les divinités (agni, aṅḷa, pāvaka, vibhāvasu), d'autres les formes de feu sacrificiel (hutāṇa, tapas, vihāra) et les derniers des données plus diverses telles que la vapeur (dhūma), les cendres (bhasman).

Le terme le plus courant dans le cadre de la désignation des divinités rattachées au feu n'est autre qu'agni, traduit unanimement par feu, qu'elles que soient les langues. Néanmoins, cet item bénéficie souvent d'une adjonction informationnelle de type incrémentalisation : ainsi, S. Lévi ajoute Brahman (feu-Brahman), Srī Aurobindo écrit feu du Brahman / J. Barrio Gutiérrez el fuego de Brahman tandis qu'A. Porte transforme agni en feu de la conscience. Ces ajouts, qui mentionnent le caractère personnifié du feu se justifient parfaitement, car Agni a été engendré sous la forme du feu rituel. Toutefois, il n'en est pas de même dans la traduction espagnole de J. Mascaró « el fuego de Dios » pour laquelle il n'est pas possible d'associer aussi simplement Agni à Dieu, dans une équivalence qui laisse à penser que l'hindouisme constitue un monothéisme dont le pivot serait la divinité du feu.

La traduction du mot aṅḷa présente moins de difficulté, car ce dernier symbolise le simple feu, diffuseur de chaleur : feu (fr.) / fuego (esp.), qui se partagent un étymon latin de forme focus « feu dans la maison », « foyer » conviennent idéalement. Seuls Srī Aurobindo et J. Barrio Gutiérrez englobent cet élément dans une évocation plus globale, comme nous l'avions déjà mis en évidence lors de l'analyse de bhūmi. De la même façon que aṅḷa est associé à feu / fuego, pāvaka et vibhāvasu ne connaissent pas d'autres équivalences dans les traductions en langues romanes en dépit des différences sémantiques. En effet, pāvaka (fils d'Agni) représente avant tout le feu de purification, tandis que vibhāvasu comporte une nuance de splendeur, d'éclat, d'intensité lumineuse, plus que de force combustible. Seul E. Sénart tente de différencier ces trois types de feu en transformant vibhāvasu en « astre du jour » en référence au feu du soleil. Ce transfert tient en partie à l'environnement cotextuel du shloka 9, lecture VII, qui présente la terre (le parfum dans la terre) et le feu-soleil (splendeur dans l'astre du jour) et la vie dans tous les êtres. Cet effort de différenciation, qui s'appuie

davantage sur le cotexte et qui replace vibhâvasu dans un cadre plus large s'avère louable, même s'il n'atteint pas la perfection.

Synonyme de pāvaka, hutâça, littéralement le feu sacrificiel porteur d'un caractère purificateur prend également la forme d'un mangeur d'oblations, qui soulève de nombreuses interrogations chez les traducteurs au point que nous obtenons autant de variantes que de transmetteurs du message. Ainsi lisons-nous feu flambant (E. Sénart), feu dévorant (G. Deleury), [bouche étincelante] qui dévore les oblations (A.-M. Esnoul, O. Lacombe), resplendissant de feu (S. Lévi), feu flamboyant (A. Porte), feu éblouissant (Śrī Aurobindo) avec son strict pendant espagnol fuego deslumbrador (J. Barrio Gutiérrez) et fuego sagrado del sufrimiento (J. Mascaró). Ces nombreuses variantes s'expliquent en partie par la présence dans le shloka 19 de la lecture XI de dīpta, adjectif qualificatif dont le sémantisme renforce l'idée de dévorer. A la lecture de ces correspondances, un constat s'impose : feu (ou fuego) est omniprésent. Le feu, substantif du latin focus « foyer, feu de la maison », était appelé en latin ignis. Ce très vieux mot n'a survécu dans aucune langue romane et a été remplacé par focus, qui désignait proprement le foyer. C'est donc de focus que viennent le français feu, l'espagnol fuego et l'italien fuoco. Pour désigner le foyer, la langue a eu recours en latin populaire à un dérivé de focus, focarium. Le passage du sens de « foyer » au sens de « feu » s'explique aisément quand on sait que l'unique feu qui fut allumé dans les maisons était celui de l'âtre. Feu garde d'ailleurs son sens de « foyer ». En revanche, les dérivés sémantiques sont construits à partir d'ignis (exemple, ignifuge) ou du grec pyr (exemple pyromane). Flamme est la manifestation apparente du feu < flamma. Mais il existait en latin un diminutif flammula, qui a donné flambe (par l'intermédiaire de flamble). Ainsi avons-nous deux séries de composés ou dérivés : enflammer en opposition à flamber. Ce sont ces aspects que nous retrouvons dans les traductions françaises. Toutefois, il est à remarquer que seuls A.-M. Esnoul, O. Lacombe et J. Mascaró s'attachent à transmettre le sème de sacrifice et de purification propre à hutâça. En effet, par l'introduction d'une subordonnée relative déterminative, A.-M. Esnoul, O. Lacombe qualifient hutâça en fonction de sa capacité à dévorer les oblations. De même J. Mascaró appréhende le domaine sacrificiel sans toutefois l'atteindre : néanmoins, par l'adjonction de l'adjectif épithète sagrado, nous intégrons le domaine de la pratique sacrificielle, ce que ne permet pas l'adjectif qualificatif espagnol deslumbrador (éblouissant).

Tapas n'offre pas une aussi grande diversité d'équivalences : sa traduction la plus courante est chaleur (fr.) / calor (esp.). Empruntés au latin calor, caloris « chaleur », ces termes revêtent un sens propre de chaleur et un sens figuré d'ardeur, également contenu dans tapas. L'adjectif chaud également utilisé dérive, quant à lui du latin cal(i)idus. Frigidus et calidus sont des bases : la formation des mots abstraits n'est pas identique : à chaud correspond chaleur ; pour froid, c'est l'adjectif substantivé qui sert de nom de qualité. Ce vocabulaire est complexe en raison de la coexistence de sens propres et figurés imputables à des imprécisions dans les sensations de température.

Concernant les éléments connexes, nous ne relevons pas de différence majeure entre les traductions. Dhûma est rendu par fumée (fr.) / humo (esp.). Participe passé substantivé de fumer, ce lexème nominal a éliminé l'ancien français fum du latin fumus « fumée » et peut s'appliquer à dhûma, ne recouvrant que partiellement le sémantisme du sanskrit qui désigne littéralement la vapeur : J. Barrio Gutiérrez tente de concilier ces deux aspects en écrivant « el humo o la bruma » où bruma représente au sens propre un brouillard plus ou moins épais et au sens figuré ce qui empêche de voir, de comprendre clairement, devenant de ce fait synonyme de vapeur. Quant à bhasman, figurant le lieu où l'on souffle pour réactiver le feu, il est traduit par cendres (fr.) / cenizas (esp.), termes dans lesquels nous décelons la racine latine CAND- [(latin candere), « brûler avec une flamme vive »] qui devient dans les dérivés CEND- derrière des préfixes (exemple : in/cend/ier).

### 1.1.3. l'air, le vent, le ciel, l'éther :

Deux termes sanskrits renvoient au vent. Le premier Marut ne fait pas l'objet d'une traduction dans la plupart des cas, mais d'un emprunt direct, car il figure les dieux des Vents et recouvre une valeur d'autonyme. En revanche, vâya connaît trois types de traduction : air (E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, A. Porte) / aire (J. Mascaró), vent (S. Lévi, G. Deleury) et cinq éléments (Srî Aurobindo) / cinco elementos (J. Barrio Gutiérrez). L'équivalence la plus correcte prend la forme de vent, en vertu du sémantisme de vâya (nom d'un dieu du vent). Toutefois, ce nom symbolise le vent, l'air, car le Vâyû représente la respiration, le souffle vital du cosmos. Vent, du latin ventus « air en mouvement, vent, souffle » conserve intrinsèquement la racine indo-européenne vâya et figure une spécification de l'air. Air (fr.) et aire (esp.) dérivent tous deux du latin aer, aeris. En ancien français, ce terme désignait « l'atmosphère que l'on respire » ou « l'espace au-dessus de la terre » et en



dernier lieu le « vent ». L'air figure avant tout une certaine immobilité de sorte qu'il convient de privilégier le vent (synonyme de mouvement).

Trois mots sanskrits s'attachent à déterminer le domaine du ciel : *diva*, *svarga* et *ṇabhaṣ*. *Divā* ne trouve pas d'autre équivalence que ciel (fr.) / *cielo* (esp.), issus du latin *caelum* « voûte céleste, séjour de la divinité » pour désigner un espace illuminé. *Svarga*, littéralement le ciel d'Indra, le séjour des dieux et des morts correspond également à ciel ou cieus (Srî Aurobindo) / *cielo*. Nous notons dans la variante proposée par Srî Aurobindo une coloration affective et religieuse que G. Deleury détourne en ajoutant une note qui permet de comprendre qu'il s'agit du *svarga* « temporaire » où ceux qui n'ont pas transgressé leur *svaḍharma* passent quelques temps de bonheur entre deux renaissances. Nous avons inclus dans ces vocables sanskrits *ṇabhaṣ*, en dépit de son sémantisme primitif qui ne désigne pas le ciel, mais qui n'est traduit que par cet item français ou par son correspondant espagnol dans les traductions dont nous disposons. En effet, *ṇabhaṣ* rencontre le plus souvent dans les traductions françaises le lexème nominal ciel (E. Sénart, G. Deleury, A. Porte, Srî Aurobindo) / *cielo* (J. Barrio Gutiérrez), *los cielos* (J. Mascaró), or ce vocable contient bien davantage une idée d'humidité que de ciel. Avant de symboliser la voûte céleste, *ṇabhaṣ* indique qu'il y a de la vapeur, du brouillard, nuance sémantique qui échappe aux traducteurs précités. Ainsi, les traductions d'A.-M. Esnoul, O. Lacombe et de S. Lévi s'adaptent plus parfaitement au mot de départ. En effet, A.-M. Esnoul, O. Lacombe emploient les nuées, gros nuages, dérivant du latin vulgaire \**nuba*, forme altérée du latin classique *nubes* « nuage, essaim » ; de même S. Lévi s'inscrit dans le même champ lexical avec nuage, appréhendé au sens collectif de « ensemble de nues ». Nous pourrions également ajouter que ces deux mots français présentent l'avantage de conserver trace de la racine indo-européenne *ṇabhaṣ*. Nonobstant, il ne faut pas omettre que le texte de la *Bhagavadgîtâ* comporte un terme plus spécifiquement appliqué aux nuages en la présence de *ābhra* (lecture VI, shloka 38).

Dernier élément de ce champ notionnel, *ākāṣa* ne peut pas connaître d'autre traduction que éther (fr.) et éter (esp.). Emprunté au latin savant *aether* – issu lui-même du grec *aither* –, dont l'orthographe a été simplifiée. Éther désigne l'air subtil des régions supérieures (au-dessus de l'atmosphère), puis par extension le ciel dans le langage des poètes. Il ne peut être remplacé par aucun autre mot français ou espagnol dans ce contexte. L'usage d'« espace », emprunté au latin *spatium* « arène, étendue, distance, durée » effectué par S. Lévi n'est pas

conforme, car il désigne avant tout une distance ou un laps de temps, qui nous éloigne de la notion physique décrite, très précise du cinquième élément.

#### 1.1.4. l'eau :

##### 1.1.4.1. termes génériques :

Au cours de la lecture de la Bhagavadgîtâ, nous sommes confrontés à quatre termes génériques se rattachant au domaine de l'eau, qui sont : âpas, ambu, toya, uḍa ainsi que son composé uḍaka.

Âpas désigne les eaux ou l'eau (fr.), les aguas (esp.), tous deux issus du latin aqua, qui a d'abord donné en français egua, ewe, eve puis eaue, forme attestée jusqu'au XVI<sup>ème</sup> siècle et qui conserve un lien très fort avec la racine indo-européenne de forme \*âp-. Le deuxième terme ambu ne connaît pas une traduction identique chez tous les transmetteurs. Littéralement « eau », ambu devient pour E. Sénart, A. Porte, Srî Aurobindo l'océan, e1 océano (J. Barrio Gutiérrez), empruntés au latin Oceanus, du grec *Okeanos* (Océan, divinité marine, synonyme de l'Océan Atlantique), d'abord au sens propre ; le sens figuré (« océan des âges ») se développant à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle. Cette association de ambu et d'océan ne se justifie pas facilement dans la mesure où l'océan définit une vaste étendue d'eau salée, qui couvre une grande partie de la surface du globe terrestre. Il semblerait que cet emploi soit imputable à la présence dans le même shloka de nâva (navire, bateau), qui renvoie plus précisément au domaine maritime qu'à l'élément liquide par lui-même. Ces transmetteurs établissent une cohérence avec le cotexte en procédant à une interprétation de ambu en océan. De même, J. Mascaró ne tient pas compte du sémantisme de base de ambu et le transforme en las olas (« les vagues »), transfert que nous attribuons à une reconstruction du contexte maritime. Néanmoins, ces locuteurs se donnent la peine de traduire ambu, que G. Deleury élimine purement et simplement lors de sa reconstruction du shloka, en écrivant « comme le vaisseau dans la tempête ». Seuls A.-M. Esnoul, O. Lacombe et S. Lévi traduisent efficacement et sobrement ambu par « les eaux ».

Les équivalences du troisième terme ne divergent pas autant : à toya, qui définit l'eau servant au rite de l'eau est associé dans le shloka 26, lecture IX un restrictif du type yaḥ (quand bien même un peu), que nous lisons dans les variantes : un peu d'eau (E. Sénart),

une goutte d'eau (G. Deleury), un poco de agua (J. Mascaró). D'autres émetteurs omettent cet adjectif restrictif et ne traduisent que *toya* (eau : A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi et A. Porte) tandis que Srî Aurobindo et J. Barrio Gutiérrez ajoutent une nuance supplémentaire de la forme « une coupe d'eau », instrument pouvant intervenir dans le cérémonial de l'eau.

Le sème de l'eau se fait également jour dans les composés comportant *udān* ou *udaka* : *saṃpluta-udake* et *udā-pāṇa*. Nous ne nous attardons pas sur *saṃpluta*<sup>108</sup>, qui trouve sa place dans la désignation des cours d'eau, mais nous notons que *udā* équivaut chez tous les locuteurs francophones à « eau ». Sème également présent dans *udapāna* : le puits (G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, A. Porte et Srî Aurobindo) / un *pozo* (esp.), ou le réservoir (E. Sénart), la fontaine (S. Lévi). Il est à noter que *udā* et *âpas* se différencient par le fait que l'un désigne une eau plutôt en mouvement : *udā* représente l'inondation, l'eau qui ruisselle jusqu'à un réservoir, ce que confirme le radical latin *UND-* (latin *unda*), qui oppose *aqua* (eau immobile) et *unda* (onde). Sans le *-n-* infixé, ce radical correspond au grec *hydro* (*udor*) et au russe *vod/ka* selon une idée de l'eau qui court par rapport aux cultures (il n'est qu'à considérer le français inonder).

#### 1.1.4.2. phénomènes météorologiques :

Le phénomène évoqué ne concerne que la pluie (décrite par *varṣa* et *parjanya*) et les nuages (*abhra*), porteurs de pluie.

Il n'y a pas de doute à avoir quant au sens de *varṣa* : pluie ou *lluvia*, deux termes remontant au latin vulgaire *\*ploia* issu d'un type *\*plovīa*, à la base du lexème verbal français pleuvoir. En effet, pleuvoir dérive du latin populaire *ploverē*, en latin classique *pluere*. Nous constatons à cette occasion que les termes français sont plus proches de la racine indo-européenne que leurs équivalents espagnols. En effet, nous pouvons relier *varṣa* et *averse*. Verser, du latin *versare* « tourner souvent, faire tourner, remuer » signifie de même « faire couler un liquide ». A l'origine, « à verse » avait pour sens « en abondance » dans l'expression « pleuvoir à verse », d'où *averse* (XVIII<sup>ème</sup> siècle), qui désigne une pluie dense. La traduction opérée par les transmetteurs français sous la forme de pluie est correcte,

---

<sup>108</sup> Infra C. [C.1. en sanskrit] l'univers 2. cosmologie 2.1. les quatre éléments 2.1.4. l'eau

mais il n'était pas exclu d'employer un lexème nominal plus proche de la racine indo-européenne, à savoir *averse*.

Souvent identifié à Indra, dieu de l'orage, nuage porteur de pluie, *parjanya* correspond globalement à *pluie* (fr.), *lluvia* (esp.). Seul G. Deleury tente de traduire le plus précisément possible *parjanya* en remontant au vieux mot védique qui symbolise le dieu de l'orage, soit dans l'Inde post-védique les terribles et fécondantes pluies de la « mousson » qui donnent aux campagnes leur fertilité. La mythologie décrit la mousson comme le dragon maîtrisé par Indra, mais *Parjanya* s'applique le plus souvent à Prajâpati comme démiurge du cosmos. Etymologiquement, l'équivalence choisie par G. Deleury reste la plus fidèle au concept de base.

#### 1.1.4.3. cours d'eau, vastes étendues salées :

Deux champs notionnels se dessinent : certains vocables sanskrits s'appliquent à l'évocation de l'eau douce (*naḍī*, *srotaṣ*, *ambuvega*, *saṃpluta*) tandis que d'autres relèvent du domaine de l'eau de mer (*saṃudra*, *sâgara*, *naḍinâ*).

##### - eau douce :

Si *naḍī* n'apparaît que dans des compositions au sein de la Bhagavadgîtâ, ce n'est pas le cas de *srotaṣ*, qui figure tout d'abord le courant d'un fleuve, puis le fleuve. Fleuve (E. Sénart, G. Deleury, A. Porte et Srî Aurobindo) convient parfaitement à la base verbale sous-jacente sanskrite *SRU-* (*śṇavati*, synonyme de « couler, jaillir, se répandre en flots »). En revanche, les équivalences d'A.-M. Esnoul, O. Lacombe et de S. Lévi demeurent en deçà de la réalité décrite par la base sanskrite de départ. Les lexèmes nominaux respectifs rivières et cours d'eau revêtent une valeur sémantique de termes génériques par rapport à *srotaṣ* (le fleuve, littéralement). En effet, la rivière, du latin *riparia*, féminin substantivé de l'adjectif *riparius* « de la rive, qui se tient sur la rive », de *ripa* « rive » et qui a dû s'employer au sens de « région proche d'un cours d'eau ou de la mer » désigne un cours de moyenne importance seulement, une eau courante concentrée dans un chenal. Dans ce contexte, il est nécessaire de distinguer rivières et fleuves, qui mènent à la mer. La langue espagnole ne rencontre pas cet obstacle, car *rio* possède les deux sens : rivière et fleuve (s'il se jette dans la mer).

*Ambuvega* connaît des traductions diverses selon les locuteurs ; toutefois, pour que ces dernières demeurent acceptables, elles doivent comporter les sèmes de l'eau et de

l'agitation, que décrit *vega* selon un mouvement violent et rapide. Par ordre de fréquence et de cohérence, nous classons les propositions françaises comme suit : eaux nombreuses (G. Deleury, Srî Aurobindo) / *las multiples aguas* (J. Barrio Gutiérrez), les eaux tumultueuses (A. Porte), les multiples eaux (A.-M. Esnoul, O. Lacombe), les multiples flots (S. Lévi), les flots pressés (E. Sénart) et *torrentes de aguas turbulentas pressuras* (J. Mascaró). Les traductions d'A. Porte, de J. Mascaró sont parfaitement recevables, même si l'équivalence proposée par le transmetteur espagnol connaît un développement un peu trop exhaustif. Quel sens pouvons-nous attribuer à flots, présents dans deux traductions ? Flot, du radical francique \*flot (flux, action de couler) décrit, au pluriel les eaux en mouvement (synonymes : lame, onde, vague), au singulier la masse d'eau qui s'écoule, se déplace ou une quantité considérable de liquide versé, répandu (synonymes : déluge, fleuve, torrent). Ce lexème nominal convient, car il fonctionne dans les choix conjointement avec multiples (S. Lévi) – quoique la quantité ne traduise pas la violence ou l'agitation des flots – et pressés (E. Sénart).

Autre terme faisant l'objet de plusieurs types de traduction : *sampluta*, littéralement l'inondation par rapport aux terres cultivées. Nous lisons cette formule sous la plume de G. Deleury et A.-M. Esnoul, O. Lacombe, dans la phrase « tout est inondé » d'A. Porte. Nous retrouvons cette idée dans les périphrases de J. Barrio Gutiérrez « *por todas partes por aguas que le cubren* », de J. Mascaró « *agua alla* ». Les eaux qui submergent les terres sont bien celles qui provoquent les inondations, car « l'eau [s'est] accrue » (S. Lévi) ou les « eaux sont en crue » (Srî Aurobindo). Deux interprétations s'opposent par conséquent : l'une porte sur une inondation, l'autre sur une confluence (E. Sénart : eau affluant). Les deux options sont recevables ; néanmoins la traduction proposée par E. Sénart convient davantage en raison du contexte amont porteur de *udapâna* (le réservoir) qui laisse entendre que des eaux se rejoignent, qu'elles affluent à un même endroit sans inonder forcément les terres alentours. Nous pourrions ajouter que la traduction de J. Mascaró se révèle trop pauvre sur le plan informatif pour être retenue : il conviendrait d'insister davantage sur l'inondation, la submersion : *alla* ne suffit pas en tant que déictique insuffisant sur le plan sémantique, car il marque une simple relation spatiale locative.

- eau de mer :

*Samudra*, océan / océano ou mer, *sâgara* océan / océano – complété par J. Mascaró avec l’adjectif qualificatif épithète non essentiel *vasto* – n’appellent pas de commentaires particuliers. *Naḍîṇa* subit un traitement correct en tant qu’océan – son sens premier – (Srî Aurobindo), mais peut devenir de même un fleuve (E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe), des fleuves au pluriel (A. Porte, G. Deleury ajoutant même torrentueux), des rivières (S. Lévi) en raison de la composition de *naḍîṇa* sous la forme d’époux des rivières.

## 1.2. les astres :

### 1.2.1. le soleil :

Trois désignations s’appliquent au soleil : *sûrya*, *aditya* et *ravi*. Le premier terme étant absent de la *Bhagavadgîtâ*, nous ne rencontrons qu’*aditya* sous forme d’emprunt associé aux divinités. Seul *ravi* (littéralement le diviseur) désigne le soleil sous son aspect brillant, illuminé de sorte qu’il est fréquemment associé – en particulier en espagnol – à des adjectifs qualificatifs épithètes de type *luminoso*, *radiante*.

### 1.2.2. la lune :

*Câṇḍramaṣ*, *çaçâṅka* sont le plus souvent associés à lune / luna (strictement identique à l’étymon latin luna) ou à des adjectifs appartenant au même champ notionnel : lunaire (G. Deleury, S. Lévi), dont l’utilisation tient au fait que *çâṇḍramaṣ* joue le rôle d’un complément de nom de *ṅyotis* (lumière). En revanche, dans la traduction de Srî Aurobindo, *çaçâṅka* est emprunté et transcrit phonétiquement en *Shashâṅka*.

Dernier terme appartenant à ce champ notionnel, *naḅṣatra* (littéralement les corps célestes, les astres) représente ce qui domine (*ḅṣatra*) la nuit (*naḅ*). E. Sénart et G. Deleury le considèrent comme l’équivalent d’astre, emprunté au latin *astrum* (« astres, étoile »), du grec *astron*, décrivant un corps céleste naturel visible et respecte au plus près le sémantisme du terme sanskrit. G. Deleury précise d’autant son propos qu’il associe *naḅṣatra* à astérisques, qu’il pourvoit d’une note de fin d’ouvrage. Selon lui, les *naḅṣatra* sont les vingt-huit constellations de la zone de l’écliptique qui servent de demeures à la lune et qui donnent leur nom aux mois de l’année lunaire. Par cet usage, G. Deleury fait mention du sens étymologique d’astérisque (latin d’origine grecque « petite étoile ») plus qu’au sens moderne, désignant selon le Petit Robert un « signe en forme d’étoile qui indique un renvoi ». A l’instar de G. Deleury, qui recourt à deux items français afin de traduire *naḅṣatra*, E. Sénart

alterne astre(s) et constellation(s) appartenant au vocabulaire de l'astronomie et de l'astrologie : le dernier étant emprunté au latin *constellatio* « position des astres dans le ciel (pour dresser un horoscope) ». Le mot a longtemps gardé cette valeur avant de signifier en français moderne « groupe d'étoiles (formant une figure dans le ciel) », sens usité par E. Sénart dans cette traduction. Parfaitement recevables, les propositions d'A. Porte, d'A.-M. Esnoul, d'O. Lacombe et de Srî Aurobindo prennent respectivement la forme de « corps célestes », d'« étoiles ». Les étoiles, du latin vulgaire *stela* (issu du latin classique *\*stella* de même sens) constituent de stricts synonymes d'astre : tout astre visible, exceptés le Soleil et la Lune, tout point brillant dans le ciel, dans la nuit peut être qualifié d'astre. La seule restriction que nous pourrions formuler tient au fait qu'étoile forme un hyponyme d'astre. En revanche, le parcours interprétatif qu'a suivi S. Lévi afin de traduire *nakṣatra* par mansions nous échappe, car mansion (historique littéraire) désigne en français moderne « chaque partie du décor simultanée, sur une scène de théâtre au Moyen Âge », qu'il paraît impossible de rattacher au sens primitif de l'étymon latin *mansio* (séjour, demeure). Quant aux transmetteurs espagnols, l'un insiste sur la luminosité, la brillance délivrées par les *nakṣatra* en interprétant ce terme sous la forme « *la luz y el esplendor* » tandis que l'autre se sert de *luminar(es)* au pluriel, *luminare* (du latin chrétien *luminare*), qui produit de la lumière, un astre, dérivé de *lumen*. Cet item espagnol convient, car il mentionne la domination de la nuit par un élément lumineux.

### 1.3. l'obscurité, la lumière :

#### 1.3.1. l'obscurité :

*Tamaṣ* recouvre ce domaine. Unanimement traduit en français par ténèbres, mot présenté exclusivement au pluriel dans le dictionnaire étymologique, *tamaṣ* désigne effectivement l'obscurité profonde, l'obscurité difficile à élucider, au sens religieux (à partir du XIII<sup>ème</sup> siècle) le domaine du diable, l'enfer, enfin l'obscurantisme de celui qui n'a pas été touché par les lumières de la raison. Dans le français ténèbres (emprunté au latin *tenebrae*, lui-même pluriel), nous retrouvons tous les sèmes de *tamaṣ* (obscurité, enfer, ignorance) de sorte qu'il est difficile de comprendre pourquoi G. Deleury utilise cet item au singulier (contre l'usage courant) accompagné de l'adjectif qualificatif obscur en dépit d'une évidente redondance. Obscur (latin *obscurus* « sombre, ténébreux », au sens figuré « difficile à

comprendre, caché, secret ») n'apporte rien de plus au sémantisme du nom, mais semble répondre à une volonté de la part du transmetteur d'insister sur la profondeur des ténèbres décrites par *ṭamaṣ*. Ce lexème nominal ne fait pas l'objet d'une aussi grande cohérence de traduction en espagnol : en effet, J. Barrio Gutiérrez ne lui attribue que son sens figuré, second de *ignorancia* (obscurité mentale conduisant à l'ignorance) tandis que J. Mascaró le rend avec justesse par *oscuridad*.

### 1.3.2. la lumière :

Nous distinguons deux types de lumière ; l'éclat et la clarté servis par le matériel lexical suivant : d'une part *praḥhâ*, *vibhâ*, *tejas*, *prakâça* et d'autre part *ḡyotis*.

Liés par une base verbale identique, *praḥhâ* et *vibhâ* sont formés de BHĀ- (resplendir, briller), indiquant une lumière relativement forte. Lumière, tel est le terme usité par trois des Français – E. Sénart, A. Porte et Srî Aurobindo – de même que par les Espagnols – *la luz* –. Lumière (ou *luz*) est à rapprocher du latin *luminaria* « lumière », pluriel neutre pris comme féminin singulier de *luminare* « astre, flambeau », qui a éliminé *lux* et *lumen*. La lumière figure ce par quoi les choses sont éclairées, devenant synonyme de clarté. Dans lumière est sous-entendu un agent physique capable d'impressionner l'œil, de rendre les choses visibles. En y adjoignant des adjectifs qualificatifs, nous apportons des informations supplémentaires :

- lumière + *vive* / *intense* = éclat ;
- lumière + *diffuse*, *douce* = lueur ;
- lumière + *rien* = clarté.

En vertu de ces précisions, nous considérons que le seul emploi de lumière n'est pas suffisant, car il renvoie à un usage hyperonymique trop neutre. En revanche, les équivalences proposées par A.-M. Esnoul, O. Lacombe éclat, par G. Deleury, brillance (dans un sens littéraire : « caractère de ce qui est brillant », synonyme d'« éclat »), par S. Lévi, splendeur (littéralement « grand éclat de lumière ») sont des plus correctes. Que ce soit briller (italien, *brillare*) ou splendeur (du latin *splendor*), les termes utilisés connotent un éclat, une magnificence, une intensité lumineuse contenue dans *praḥhâ*.



Porteur du même préfixe intensificateur, *prakāṣa* désigne également la splendeur, la lumière, qui se manifeste par l'intermédiaire de la base verbale *ḴĀṢ-*. Luminosité se manifestant spontanément, *prakāṣa* trouve des équivalences satisfaisantes en *luz* (esp.) ou *lumière* (fr.), car *ḴĀṢ-* renvoie davantage au phénomène d'apparition, de manifestation qu'à un degré d'intensité lumineuse. C'est ainsi qu'A. Porte ne conserve que le sème d'apparition au point d'écrire : « [il] apparaît manifeste ». Nous demeurons dans le champ notionnel de la lumière (qui rend les choses visibles), mais une restriction pourrait être émise dans la mesure où *manifeste* (fr.) a été emprunté au latin *manifestus* « palpable, évident », dérivant de *manus* (main), au sens d'avéré, de notoire. Le phénomène de palpation est absent du terme sanskrit.

Dernier élément relevé traduisant un éclat lumineux vif, *tejaṣ* ne possède ce sens que dans une acception seconde en sanskrit de sorte qu'il fait l'objet d'une variation d'équivalences non négligeable. E. Sénart et A.-M. Esnoul, O. Lacombe usent à juste titre du français *splendeur*. *Splendeur* / *resplendor* (J. Mascaró) et *éclat* (S. Lévi, A. Porte) conviennent également : *éclat* (déverbal d'éclater) représente en premier lieu le fragment d'un corps qui éclate, puis le bruit violent produit par ce qui éclate, les sens figurés se développant à partir du XVII<sup>ème</sup> siècle. *Eclater*, du francique \**slaitan* (fendre, déchirer) voit son sens de « briller d'un vif éclat » vieillir. En observant attentivement le contexte, nous trouvons une explication à l'usage par G. Deleury de *flamme* : en effet, il ne faut pas oublier que *tejaṣ* recouvre prioritairement le sens de *flamme*. G. Deleury analyse finement le sens de *tejaṣ*, lui conservant son acception première et le complète avec *feu*, équivalent choisi pour *vibhāvaṣu* présent dans le même *shloka*. Enfin, nous lisons *énergie de lumière* (Śrī Aurobindo) / *energía de luz* (J. Barrio Gutiérrez), deux traductions rigoureusement identiques qui rendent compte d'un dernier aspect caché dans *tejaṣ* : l'ardeur, la vigueur s'associent également à la lumière.

Seul représentant de la clarté, *ḵyotis* désigne une luminosité moins intense qui peut être rendue par *lumière* / *luz* – suffisamment neutre – ou par *clarté* (G. Deleury). G. Deleury écrit exactement « clarté du jour » (*aḥar*), précision ayant son importance car *ḵyotis* est majoritairement uni à la clarté de la lune. Cette spécification, sous forme de groupe nominal expansé, est réellement nécessaire.

#### 1.4. ce qui peuple l'univers :

##### 1.4.1. dieux, divinités, démons :

Nous dissocions les divinités positives de leurs pendants négatifs.

##### 1.4.1.1. divinités positives :

Ces divinités prennent essentiellement la forme des *deva* : les dieux (fr.) / *dioses* (esp.) ou les divinités (A.-M. Esnoul, O. Lacombe). Dieu / *dios*, du latin *deus* représente le principe d'explication de l'existence du monde, conçu comme un être personnel, selon les modalités particulières aux croyances, aux religions. Dans le polythéisme, les dieux sont avant tout des êtres supérieurs doués d'un pouvoir sur l'homme et d'attributs particuliers. Dans les grandes religions antiques, ils figurent à la fois des divinités, des démons, des esprits. D'emprunt au latin plus récent (1119), les divinités (en français du latin *divinitas*) symbolisent l'essence divine, la nature de Dieu, de l'Être suprême dans un premier temps, l'être divin (déesse, déité, dieu, esprit) dans un second. Le latin *divinitas* signifie également la perfection, l'excellence, au point de désigner en latin chrétien également Dieu. Dieux ou divinités représentent même des êtres supérieurs, d'essence divine (derrière cette notion se cachent les croyances propres à chaque mode de pensée).

##### 1.4.1.2. divinités négatives :

Deux types de divinités d'aspect relativement négatif nous sont présentés : les *asura* – terme faisant l'objet d'un emprunt systématique – et les *dānava*. *Dānava* est emprunté à trois reprises : A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi et A. Porte ne rédigent pas parallèlement d'appels de note ou ne recourent pas à l'incrémentialisation. Dans deux traductions, *dānava* équivaut à démons (E. Sénart) / *demonios* [*del infernio*] (J. Mascaró). La notion de démon soulève globalement une difficulté. Démon, de forme *demoine*, *demoigne* au XII<sup>ème</sup> siècle a été emprunté au latin *daemonium* et au latin ecclésiastique *demon*, du grec *daimon* « génie protecteur, demi-dieu, divinité » pour être employé en français surtout au sens chrétien de « mauvais ange, diable », au XVI<sup>ème</sup> siècle, parfois, au sens grec de « génie, être surnaturel », jouant les intermédiaires entre les dieux et les hommes, puissance qui inspire avec des survivances en français moderne (« c'est son mauvais démon »). Depuis le XVII<sup>ème</sup> siècle, le mot sert parfois de personnification d'un défaut ou de désignation d'une personne néfaste. A observer les acceptions du français démon, analyse applicable de la même façon à l'espagnol *demonio*, nous comprenons pourquoi trois traducteurs français recourent à un emprunt direct du sanskrit. En effet, démon, choisi par E. Sénart comporte une connotation

religieuse judéo-chrétienne : c'est un ange déchu, révolté contre Dieu et dans lequel repose l'esprit du mal (synonyme de diable). Or le sens premier de ce lexème nominal d'ascendance grecque, ne le prédestine pas à s'ancrer définitivement dans le domaine du mal : dans la mythologie, le démon équivaut à un être surnaturel bénéfique ou néfaste, inspirateur de la destinée d'un homme ou d'une collectivité. Le terme transmis par Srî Aurobindo, les titans, et son équivalent espagnol *los titanes* (J. Barrio Gutiérrez) ne s'adapte guère mieux à *dâṇava* que démon : titan, d'origine grecque, désigne les enfants d'Ouranos (Ciel) et de Gaia (Terre), dont l'aîné était Titan (dans certains emplois, Géant).

#### 1.4.2. les végétaux :

Nous cantonnant aux locutions les plus fréquemment présentes dans la *Bhagavadgîtâ*, nous n'analysons que les vocables applicables à l'*açvattha* : c'est-à-dire *mûla*, *çâkhâ*, *pravâla*, *puspa*, *phala*, et en marge *padma-pattra*.

*Açvattha* ne fait l'objet que d'un seul emprunt, chez Srî Aurobindo et se trouve traduit dans les autres productions sous la forme de figuier (fr.) accompagné ou non de précisions. Ainsi, E. Sénart faisant preuve de sobriété, se contente de figuier emprunté au provençal *figa*, du latin vulgaire *\*fica*, [latin classique *ficus*], de même sens. S. Lévi l'emploie également, mais lui adjoint une note, qui indique la source transcrite (*aṣhvattḥa*) et le traduit par « arbre de vie ». A.-M. Esnoul, O. Lacombe et A. Porte constituent un groupe nominal expansé de forme « figuier sacré », de sémantisme satisfaisant, équivalent à *higuera sagrada* (J. Barrio Gutiérrez). G. Deleury va plus loin en associant figuier et banyan. De ce fait, la tournure de G. Deleury est la plus appropriée : figuier banian (selon l'orthographe édictée par le Petit Robert), en faisant référence à Victor Hugo, qui décrit un grand arbre exotique « [...] de l'Inde dont chaque rameau, en se courbant jusqu'à terre y prend racine et devient un figuier. » Le mot même de banian (1842, arbre Bannian) provient de l'anglais *banian tree* (1663), lui-même emprunté au portugais, qui désignait par cet item le figuier de l'Inde (moracées) à racines adventives aériennes. Le sens très concret et hautement performant de ce vocable se trouve affaibli par le changement orthographique que rien ne justifie. Un seul traducteur n'emploie pas figuier : il s'agit de J. Mascaró, qui privilégie une périphrase explicative de moindre efficacité : *el árbol de la vida*. Certes, le sémantisme de *açvattha* comporte ce sème informationnel, mais il devient difficile pour un lecteur néophyte de concevoir un figuier en lisant ce groupe nominal expansé.

Comme tout arbre, l'açvattha possède des mûla : racines / raíces : du latin tardif radicina, fait sur radix, des çâkhâ : branche (fr. d'origine peu claire, peut-être du latin branca, « patte d'un animal », puis au sens de « rameau d'un arbre ») / ramas (d'étymon latin ramus). Un autre mot renvoie à une réalité extralinguistique identique : pravâla désigne également des branches, qui présentent la particularité d'être encore de jeunes pousses, nuance sémantique dont ne tient compte aucun des émetteurs. Il peut également advenir qu'un arbre soit porteur de phaḷa, de fruit(s) (fr.) / fruto(s), fruta(s) (les deux genres, féminin et masculin, se rencontrent dans les deux traductions espagnoles). Empruntés au latin fructus « fruits des arbres et de la terre », ces termes ont éliminé dans ce sens le latin pomum « fruit d'un arbre », que nous pouvons rapprocher de pomme [latin poma, neutre collectif, pris comme substantif féminin singulier de pomum « fruit d'un arbre » en particulier en latin tardif au sens de « fruit d'un pommier » et qui a alors éliminé malum (perçu dès l'ancien français au sens de « fruit du pommier »)].

Non applicable à l'açvattha, padma-pattra décrit les feuilles de lotus, les feuilles **du** lotus (Srî Aurobindo), le lotus (A. Porte) / hojas del loto (esp.). A. Porte ne traduit pas pattra qui correspond au français feuille, du pluriel latin folia à valeur collective devenu substantif féminin issu de folium « feuille, feuillage », désignant aussi bien les feuilles d'un arbre que les feuilles de papier. Quant à lotus, il est directement emprunté au latin lotus, lotos, lui-même emprunté au grec et d'origine obscure.

### 1.4.3. les animaux :

#### 1.4.3.1. le serpent :

En lisant la Bhagavadgîtâ, nous avons relevé trois mots sanskrits permettant de désigner les serpents : nâga, uraga et sarpaṇa (ou sarpa).

Les nâga, êtres semi-divins représentent des serpents à figure humaine, hyperonyme des autres types de serpents. Ce mot relativement répandu fait l'objet d'un emprunt dans cinq des traductions françaises considérées : dans la mesure où ce sont des créatures divines, rien n'interdit d'emprunter leur nom, car elles font figure d'archétypes. Deux émetteurs s'essayaient pourtant à une traduction : G. Deleury emploie cobra, d'origine portugaise, synonyme de couleuvre, du latin vulgaire \*colobra, issu du latin classique colubra « couleuvre ». Dès 1856, le portugais cobra décrit des « cobra de capelo », des couleuvres à capuchon, serpent venimeux d'Asie et d'Afrique. Quant à A.-M. Esnoul et O. Lacombe, ils recourent au

générique de serpent, trop faible et trop neutre alors qu'il existe en français un strict correspondant de *nāga*, de la forme *naja* (1734, latin zoologique désignant un serpent par une forme linguistique cinghalaise, synonyme de cobra). La tentative de traduction opérée par J. Mascaró ne se révèle guère plus efficace : *serpientes de misterio* ne dénote pas suffisamment l'aspect divin contenu dans *nāga* en dépit de l'apparence extraordinaire suggérée par le groupe nominal prépositionnel complément de nom. Ainsi l'emprunt convient parfaitement, car il s'agit davantage dans ce contexte (lecture X, shloka 28) d'êtres semi-divins que d'une espèce de reptiles. Néanmoins, la variante proposée par G. Deleury fait directement référence à la zoologie indienne ; cet émetteur s'ancre davantage dans l'évocation de la réalité que ses confrères, qui interprètent, à juste titre, les *nāga* comme des divinités absentes de notre mythologie.

Néanmoins, la langue sanskrite n'est pas dépourvue de lexèmes nominaux décrivant les serpents, en tant qu'animaux : *uraḡa* et *sarpaṇa* répondent à cette exigence de dénomination. Lors de l'analyse étymologique des mots sanskrits, nous avons souligné que ces deux termes étaient construits à partir du mode de locomotion des serpents. *Uraḡa* figure l'animal qui se déplace sur son abdomen et *sarpaṇa*, celui qui rampe. Aucune traduction tenant compte de cet aspect ne peut être, par conséquent, éliminée. En revanche, l'usage de *nāga* par A. Porte n'est pas acceptable, car cette locution est absente du shloka 15, lecture X. De plus A. Porte procède à une reconstruction du sémantisme de deux éléments placés côte à côte : *uraḡa* et *ḍivya* (divin, céleste). En outre, nous notons une redondance entre *nāga* (qui contient déjà le sème de divinité) et céleste(s), adjectif qualificatif épithète de *nāga*. De plus, A. Porte traduit deux lexèmes sanskrits distincts par l'intermédiaire d'un seul lexème français. Ne suivant pas A. Porte, les traducteurs donnent massivement à lire serpent ou serpente. Serpent, du latin *serpentum*, accusatif de *serpens*, participe présent substantivé de *serpere* (ramper, se glisser) désignait identiquement en ancien français un dragon tout comme un reptile apode à corps cylindrique très allongé, qui se déplace par des ondulations latérales du corps, synonyme de « ophidien ». Les ondulations latérales équivalent à une reptation, qui nous conduit naturellement au terme employé par G. Deleury, reptile : emprunt au latin *reptilis* (rampant), il dérive de *reperere* « ramper », d'abord adjectif au XIV<sup>ème</sup> siècle, puis substantif. Un animal qui rampe, qui se traîne sur le ventre ; ceci correspond parfaitement à *uraḡa*. Notons que le verbe ramper provient du francique \*(h)rampon, de sens « grimper avec des griffes », et du radical germanique \*(h)ramp (« chose crochue ») et désigne une

progression par mouvement de reptation (en parlant des reptiles, des vers...). En employant ce lexème nominal, G. Deleury s'en tient à l'étymon sanskrit qui désignait ces animaux selon leur mode de locomotion : en glissant (GAM-) sur la poitrine (uraṣ). A la lecture de ces observations, il semblerait que l'équivalence la plus appropriée à uraga soit reptile. En effet, il convient de conserver serpent pour la traduction de sarpaṇa, qui sur le plan morphologique coïncide – par l'intermédiaire de la forme personnelle sarpaṇi – à l'étymon indo-européen de la racine latine serpens, elle-même à l'origine des mots français serpent et espagnol serpiente.

#### 1.4.3.2. la vache :

Trois types de vaches nous sont présentés : go, dhenu et kâmaḍhuk ou kâmaḍhenu. Go symbolise avant tout un bovidé (mâle ou femelle) de sorte que le sexe de l'animal importe peu : les équivalences vache / vaca ou bœuf (E. Sénart) sont formellement recevables. Il est à noter que vache (fr.) et vaca (esp.) dérivent tous deux du latin vacca, de sens identique, désignant la femelle du taureau. En revanche, le bœuf (du latin bos, bovis) représente dans un sens premier un mammifère ruminant domestique (incluant taureau, vache, veau), dans un second sens un bœuf mâle (opposé à la vache, à la génisse), castré (opposé au taureau) adulte (opposé au veau). L'emploi le plus neutre et le plus généralisant effectué par E. Sénart est parfaitement cohérent, car il s'agit de faire référence à un type particulier de mammifère et non à un bovidé sexué. Ceci n'est pas le cas de la traduction de dhenu, dont la base verbale dhayaṭi, de sens « boire » fait référence littéralement à une vache laitière. Seulement deux variantes françaises coïncident avec les sèmes contenus dans dhenu : vache + lait. Ainsi, A.-M. Esnoul et O. Lacombe écrivent vaches laitières, G. Deleury laitières, vaches étant sous-entendu et apparaissant dans la suite du shloka (« parmi les laitières [...] la vache »). Les autres traductions ne prennent en considération alternativement que l'un ou l'autre des deux sèmes, pourtant indissociables : vache (E. Sénart) / vaca (J. Mascaró) – troupeaux (Śrī Aurobindo) / los ganados (le bétail, J. Barrio Gutiérrez), les sources nourricières (A. Porte), autant de traductions incomplètes.

Nous relevons, cependant, une plus grande cohérence de traduction, concernant kâmaḍhuk ou sa variante kâmaḍhenu. En effet, cinq traducteurs l'associent à vache d'abondance : G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi, Śrī Aurobindo et J. Barrio

Gutiérrez, ces deux derniers procédant tout d'abord à un emprunt au sanskrit auquel ils ajoutent une incrémentialisation (en espagnol, *vaca de la abundancia*). Toutefois, nous pourrions émettre une réserve quant à l'emploi d'abondance / *abundancia* : en effet l'abondance (latin *abundantia*) représente la richesse, l'opulence, qui peut être obtenue si tous les vœux émis sont exaucés : cet usage de *abundancia* témoigne d'une interprétation des locuteurs : l'exaucement des vœux implique la richesse. Analogiquement, J. Mascaró interprète-t-il massivement *kâmaḍhuk* en le mettant en parallèle avec *vaca del prodigio* : *prodigio* (prodige) désigne, tout comme son ancêtre latin *prodigium*, un événement prodigieux, une chose merveilleuse. Par-là, nous entrons dans le domaine du merveilleux, du surnaturel, du magique ; or *Kâmaḍhuk* désigne dans la mythologie hindoue réellement une vache qui exauce les vœux. Il n'est pas fait mention d'un quelconque aspect magique ou surnaturel. Il s'agit juste d'un aspect « divin ». Ne tombant pas dans le piège d'une interprétation excessive, deux traducteurs détaillent inutilement leur équivalence : ainsi E. Sénart écrit « vache qui comble tous les vœux », sans pour autant faire référence au sémantisme de *kâma* (désirs) et de *ḍhuk* (traire). A l'inverse la variante proposée par A. Porte « celle qui produit le lait de tous les désirs » constitue un long développement non essentiel par trop analytique. De plus, la focalisation choisie par ce traducteur n'est absolument pas centrée sur le sens du verbe *DHUK-*, qui suppose un agent trayant la vache, mais se place du côté de l'animal producteur des désirs.

#### 1.4.3.3. le cheval :

*Açva* est traduit unanimement par cheval (fr.) ou *caballo* (esp.), tous deux issus du latin *caballus*, désignant un mauvais cheval, un hongre, et ayant supplanté le latin classique *equus* (dont les liens étymologiques avec *açva* sont certains en dépit de la distance). Seul G. Deleury écrit coursier, de l'ancien français cors « allure rapide », littéralement un grand et beau cheval de bataille ou de tournoi. Cette traduction se révèle quelque peu exagérée et surdimensionnée par rapport à l'animal décrit, même si le cheval joue un rôle important en Inde. Nous notons une certaine dichotomie entre le coursier (à l'aspect majestueux) et le cheval (dont l'étymologie laisse supposer qu'il s'agit d'une haridelle).

#### 1.4.3.4. l'éléphant :

*Haṣṭin* rencontre l'équivalent fr. éléphant (latin *elephantus*) et l'esp. *elefante*.

#### 1.4.3.5. le chien :

Çvan devient en français le chien (lat. canis), en espagnol el perro (sans lien avec le latin).

#### 1.4.3.6. le lion :

Indra désigne le lion, pour une majorité de traducteurs. Toutefois les deux espagnols ainsi que S. Lévi et Srī Aurobindo recourent à une périphrase « le roi des animaux », « el rey de los animales » (J. Barrio Gutiérrez), « el rey de las bestias » (J. Mascaró), dénomination courante afin de décrire l'animal le plus puissant de la savane. Le lion (latin leo, leonis) connaît comme substitut le groupe nominal expansé le roi des animaux, représentant éminent, chef d'un groupe ou d'une espèce. Chacune des équivalences proposées convient, mais il s'agit d'établir néanmoins une distinction entre bestias et animales en espagnol : ces deux termes renvoient-ils à une même réalité ? Bestias a été directement emprunté au latin bestia, dont une forme populaire bistia est à l'origine de l'ancien français bisse (biche). Une bête, substantif et adjectif qui possède le sens propre d'animal et le sens figuré de stupide figure tout être animé à l'exception de l'homme tandis que l'animal est un être vivant, organisé, doué de sensibilité et de motilité, hétérotrophe (difficile à distinguer du végétal à l'état unicellulaire). Ainsi donner à lire bestia (bête) revient à exclure les hommes, produire los animales (les animaux) inclut l'être humain. Partant de ce constat, nous considérons que J. Barrio Gutiérrez appréhende le lion Indra, comme le roi des animaux et des hommes alors que J. Mascaró ne lui permet d'endosser que le rôle de chef des bêtes (à l'exclusion des hommes).

#### 1.4.3.7. les bêtes sauvages :

Les créatures dont Indra est le chef éminent portent le nom sanskrit de mṛga, littéralement les bêtes sauvages. Utiliser un tel groupe nominal serait tout à fait possible dans les traductions françaises ; or cela est loin d'être le cas. En effet, nous notons, au contraire, une grande diversité de traductions pour un vocable sanskrit au sémantisme pourtant limpide. Ainsi lisons-nous animaux (E. Sénart, S. Lévi) / animales (J. Barrio Gutiérrez), animaux sauvages (A.-M. Esnoul, O. Lacombe), animaux de la forêt (Srī Aurobindo), bêtes de proie (G. Deleury) / bestias (J. Mascaró) et fauves (A. Porte). Nous ne revenons pas sur la distinction qu'il convient d'opérer entre bêtes/bestias et animaux/animales ; toutefois nous estimons que les choix d'E. Sénart, de S. Lévi et dans une moindre mesure d'A.-M. Esnoul et O. Lacombe ne coïncident pas totalement avec mṛga,



qui exclut de sa désignation l'être humain. Cependant, A.-M. Esnoul et O. Lacombe complètent cette désignation avec l'adjectif qualificatif épithète sauvage, du latin tardif *salvaticus*, issu du latin classique *silvaticus* « qui est fait pour le bois », puis « sauvage » (en parlant des plantes), dérivé de *silva* (forêt), qui a été utilisé dès l'ancien français au sens de « non domestiqué », de « rude », de « grossier » (en parlant d'un homme). Cet adjectif qualificatif permet de figurer des animaux qui vivent en liberté dans la nature, qui n'appartiennent pas à l'expérience familière de l'homme. Nous relevons la même signification dans la variante exposée par Śrī Aurobindo, car le français forêt n'est autre qu'une abréviation du latin *forestis silva* (« forêt en dehors [foris] de l'enclos » ou « forêt relevant de la cour de justice – forum – du roi » qui a éliminé avec bois les représentants du latin classique *silva*, ancien français *selve*). Nous avons démontré précédemment qu'il serait préférable de choisir le français bêtes afin de rendre *mṭḡa* : G. Deleury œuvre en ce sens, mais échoue partiellement, car il y adjoint « de proie », du latin *praeda* « butin, dépouille, prise de chasse ou de pêche, gain, profit », employé dès l'ancien français au sens de « être vivant que capture un animal » et de « ce dont on s'empare par la force ». Le sémantisme du groupe nominal n'en vient qu'à correspondre partiellement à *mṭḡa*, car proie sous-entend une idée de chasse que ne contient pas la base de départ. S'éloignant du sens primitif de *mṭḡa*, fauve (du francique *\*falwa*, allemand Falls) a tout d'abord joué le rôle d'un adjectif de couleur, appliqué au XVI<sup>ème</sup> siècle aux animaux sauvages et utilisé au XX<sup>ème</sup> dans le vocabulaire de la peinture pour désigner des artistes épris de couleurs violentes. Une bête fauve figure avant tout une bête certes sauvage, mais au pelage fauve (lièvre, cerf, lion...), ou plus généralement des félins de grande taille.

#### 1.4.3.8. la tortue :

*Kūrma* est traduit par deux termes très proches l'un de l'autre : à savoir le français tortue et l'espagnol *tortuga*. Tortue est issu d'une altération sous l'influence de tortu, tordu de l'ancien provençal *tartuga*, forme dissimulée de *tartaruca*, féminin de l'adjectif *tartarucus* « qui appartient à Tartare, à l'enfer », la tortue ayant été prise par les Premiers Chrétiens comme symbole des ténèbres par opposition au coq, symbole de lumière.

#### 1.4.3.9. l'oiseau :

*Paṭamḡama* et *paḡsin* représentent les deux types de volatiles présents dans le Chant du Bienheureux. Le premier figure essentiellement les oiseaux, les moucheron, les papillons, globalement les créatures qui volent. Ainsi nous lisons cinq occurrences françaises en

papillons et une en moucheron (Srî Aurobindo) / las moscas (J. Barrio Gutiérrez) / las polillas – les mites – (J. Mascaró). Ces traductions sont relativement correctes : papillon – sans doute de formation expressive, du latin papilio, papilionis de même sens – a remplacé l'ancien français pavillon, d'abord de sens papillon, rapidement employé par la suite dans le sens de « tente ». Moucheron partage avec l'esp. mosca un étymon latin de forme musca, désignant divers insectes volants, tout comme paṭamgama, composé de aile + GAM- (lexème verbal généralisant marquant le mode de locomotion). Paḷsin, quant à lui, est rendu par oiseau ou par pajaró (esp.).

#### 1.4.3.10. le poisson :

Deux termes apparaissent : |haṣa et maḷarâ. Le premier est unanimement traduit par poisson / peces (del mar, esp.), dérivés du latin piscis tandis que maḷarâ est traduit par gavial (en français et en espagnol), terme hindi (1789) désignant en zoologie un reptile piscivore (crocodiliens) des fleuves d'Asie du Sud au long museau étroit élargi à l'extrémité, couramment appelé *crocodile* : aussi disons-nous les « gaviales du Gange ».

## 2. cosmogonie :

### 2.1. l'origine de l'existence :

Le matériel lexical appliqué à ce domaine fait l'objet d'emprunts systématiques, dans les deux langues romanes considérées. En effet, saṭ (être) et aṣaṭ (non-être) ne sont pas traduits, mais sont quelquefois accompagnés d'une note de fin d'ouvrage, telle que celle que réalise G. Deleury : « l'agir est le pur agir, TAT ; alors seulement l'action est SAT ». Ces termes sont écrits en lettres majuscules. S. Lévi insère, quant à lui, également des appels de note (de fin d'ouvrage) regroupant sous une même entrée (en l'occurrence *Om*) les définitions de saṭ et taṭ écrits en majuscules : TAT désigne le désintéressement de l'action rituelle entreprise ; la dernière syllabe Saṭ désigne la pureté / ou l'impureté (aṣaṭ) qui en résulte.

### 2.2. les substrats ou continus perceptibles :

Au cours de la Bhagavadgîtâ, les deux seuls contenus perceptibles dont nous ayons relevé la présence sont d'une part *cit*, traduit majoritairement en français par pensée (singulier ou pluriel) et par le mental (Srî Aurobindo), en espagnol par *mente* et d'autre part *âtman*.

Trois types de traduction se présentent. Pensée, synonyme de réflexion est issu du verbe penser, dérivant du latin *pensare* « peser, apprécier » et du sens présent en latin tardif « penser, méditer ». Les sens de « réfléchir, imaginer, avoir dans l'esprit, songer à, avoir l'intention de » sont attestés en français depuis le XII<sup>ème</sup> siècle. La pensée désigne tout ce qui affecte la conscience. Dans le langage philosophique, ce vocable détermine tout phénomène psychique conscient, devenant alors synonyme d'esprit, mais aussi toute activité psychique, toute faculté ayant pour objet la connaissance (synonyme alors d'intelligence, de raison, d'entendement). Au pluriel, ce terme recouvre un emploi plus large englobant tout un ensemble de représentations, d'images dans la conscience (synonyme d'idée, d'image, de sentiment). Dans le cas présent, étant donné les théories développées dans la lecture VI, shloka 20, l'interprétation de pensée se dirige plutôt vers une activité psychique que la pratique du yoga suspend ; cette interprétation reste valable pour les travaux d'E. Sénart et d'A.-M. Esnoul, O. Lacombe. En revanche, en ce qui concerne S. Lévi et G. Deleury, nous nous acheminons vers la pensée en tant que phénomène psychique conscient (et non l'activité qui s'oppose à la potentialité). Les pensées d'A. Porte désignent davantage des images, des représentations – en raison de l'indication numérale plurielle – qu'une potentialité réflexive.

Néanmoins, ce mot s'applique plus à *cit*, que celui choisi par Srî Aurobindo : le mental, emprunté au latin tardif *mentalis*, fabriqué sur *mens* « esprit » se définit comme suit : « ce qui se fait dans l'esprit seulement, sans expression écrite ou orale ». Ce vocable français ne peut convenir que dans l'acception d'« esprit », par laquelle il se rapproche de l'espagnol *mente*, d'étymologie identique. Toutefois, *mente*, *mental* ne correspondent pas réellement au point de départ, car il s'agit avant tout d'une pensée appréhendée sous l'angle d'une activité intellectuelle plutôt que d'une désignation d'une entité mentale (de type « esprit »).

La traduction de *cit* ne présentait pas de variations majeures dans le choix des lexèmes ; il en est tout autrement s'agissant d'*âtman*.

E. Sénart	G.	Esnoul,	S. Lévi	A. Porte	Srî	J. Barrio	J. Mascaró
-----------	----	---------	---------	----------	-----	-----------	------------

	Deleury	Lacombe			Aurobindo	Gutiérrez	
l'âtman (entre parenthèses – âme –)	[son] être intérieur	le Soi	le Soi	Soi- même	le Moi	[su] alma	[el] espíritu

A la lecture de ce tableau, nous ne remarquons qu'un seul emprunt de cette notion, particulièrement difficile à traduire. De plus, cet emprunt s'accompagne de l'insertion entre parenthèses du mot âme dont la connotation religieuse judéo-chrétienne ne doit pas être occultée.

Âme : du latin anima « souffle d'air, principe de vie, principe spirituel », d'une valeur identique en français figure également tout être vivant ou la partie vitale d'un ensemble. La connotation religieuse apparaît dès la première acception du lexème nominal :

- principe spirituel de l'homme, conçu comme séparable du corps, immortel et jugé par Dieu. Nous retrouvons cette dichotomie (propre à la religion chrétienne) entre chair et esprit dans l'espagnol *espíritu* (J. Mascaró) ;

- un des deux principes composant l'homme, principe de sensibilité et de la pensée ;

- principe de la vie morale, conscience morale ;

- (psychologie) ensemble des fonctions psychiques et des états de conscience, synonyme d'identité, de conscience absolue.

L'aspect trop fortement connoté d'âme est cependant compensé par l'emprunt du terme sanskrit, de sorte que âme est relégué au second plan, au titre d'illustration. Ceci n'est absolument pas le cas dans les travaux de J. Barrio Gutiérrez, qui utilise *alma* isolément. Cependant, il existe des analogies plus appropriées à l'âtman de type le Soi. Du latin *se*, pronom personnel de troisième personne (qui a également donné la forme « se ») en tant que nom masculin invariable, le Soi désigne la personnalité, le moi de chacun, de chaque sujet. Dans le cadre de la *Bhagavadgîtâ*, nous ne nous reportons pas au Soi (en tant que traduction du *Es* allemand opposé au *Ich*), représentant en psychanalyse l'ensemble des pulsions inconscientes, mais plutôt à la Conscience, l'être en tant qu'il est pour lui-même. Une traduction convenable de l'âtman repose essentiellement sur l'identité. Avec soi-même, A. Porte se dirige vers une notion similaire. En recourant à la forme renforcée, il renvoie à un sujet déterminé de personne. Néanmoins, cette forme courante (l'absence de majuscule la

rend banale) ne revêt pas l'impact de Soi (la majuscule transformant l'item en notion). Faisant preuve d'originalité, mais pas forcément d'efficacité ou de rigueur, G. Deleury écrit [son] être intérieur : l'ātman désigne une sorte de conscience, de construction de l'identité que ne suppose pas « être intérieur » même s'il nous plonge dans le psychisme, l'intériorité-intimité de l'individu. En outre, « être » soulève une difficulté non négligeable dans la mesure où il renvoie à une personne humaine. Pendant de Soi, le Moi proposé par Srī Aurobindo convient également, car la seule différence existant entre les deux variantes repose sur une focalisation dissemblable : « moi », vision intérieure / « soi », vision extérieure.

### 2.3. Brahman, substrat commun :

Distinguons les traductions françaises des espagnoles.

E. Sénart	G. Deleury	A.-M. Esnoul	S. Lévi	A. Porte	Srī Aurobindo
Brahman	Brahman	Brahman (suprême)	Brahman + note	Conscience (ultime)	tad brahman

Parmi les travaux français, une terminologie semble communément admise : *Brahman* domine chez tous les locuteurs à l'exception des travaux d'A. Porte, qui comportent **C**onscience, **C**onscience ultime. Parmi les équivalences relevées, trois se montrent particulièrement intéressantes : il s'agit de *taḍ brahman*, ce *brahman* et la Conscience.

En effet, Srī Aurobindo recourt directement à l'emprunt (lecture VIII, shloka 1), lors de la présentation de l'entité du Substrat commun. Dans « ce *brahman* », A.-M. Esnoul et O. Lacombe se réfèrent au même principe, à cela près que tous deux traduisent en français *taḍ*. En revanche, A. Porte se refuse à emprunter le terme sanskrit préférant le traduire : ceci prend la forme de Conscience ultime. Cet emploi de conscience pose le problème de sa nécessaire présence face à des traductions telles que *buddhi* ou *manas*. De quels items français ce traducteur disposera-t-il alors ? En effet, conscience, emprunté au latin *conscientia* « connaissance » porte depuis l'ancien français le sens de « conscience morale, connaissance intérieure du bien et du mal » et celui de « pensées intimes ». Les deux grandes valeurs du mot en français moderne « connaissance de soi » et « conscience morale » sont déjà en germe au XII<sup>ème</sup> siècle, même si la notion de connaissance de soi reste encore hésitante. Toutefois, en raison du sémantisme de *Brahman* et de conscience (faculté qu'a l'homme de connaître sa

propre réalité et de la juger), la traduction d’A. Porte ne convient pas pour transcrire l’identité de la Cause Première.

Concernant les traductions espagnoles, nous notons une moindre cohérence des équivalences choisies au cours du Chant du Bienheureux. De ce fait, si J. Barrio Gutiérrez n’alterne que des variantes telles que Brahman<sup>109</sup>, el eterno Brahman, J. Mascaró, quant à lui, produit des équivalences nettement plus nombreuses : brahman, el Espíritu supremo, brahman el uno, brahma con Dios se rencontrent deci delà. Toutefois les adjonctions informationnelles de J. Mascaró se justifient parfaitement par rapport au contexte et au cotexte développé par le shloka : el uno, el unico, el eterno, el supremo représentent autant de définitions exactes de l’identité de la Cause Première. Une interrogation subsiste malgré tout ; pourquoi ce traducteur assimile-t-il Brahman à tous les dieux lorsque le yogin entre en contact avec le Substrat commun (dernière occurrence) ? En guise d’explication, nous avançons l’hypothèse que J. Mascaró souhaite souligner le caractère omnipotent de Brahman de sorte qu’il le présente comme un Tout englobant l’ensemble des dieux du panthéon védique.

#### 2.4. les tendances fondamentales, les guna :

Les tendances fondamentales, guna, sont au nombre de trois : sattva, rajas et tamas. Guna, même, soulève de nombreuses difficultés de traduction de sorte que nous notons la présence d’autant d’équivalences qu’il y a de traducteurs.

E. Sénart	G. Deleury	Esnoul, Lacombe	S. Lévi	A. Porte	Srî Aurobindo	J. Barrio Gutiérrez	J. Mascaró
gunas	gounas	[les] qualités	modes, trois Guna + note	nature des choses, éléments de la matière	gunas	los modos de ser	los tres poderes

Plusieurs remarques s’imposent : les équivalences attribuées à guna varient – dans certains cas – au sein de mêmes textes ; c’est le cas pour S. Lévi et A. Porte, qui emploient

<sup>109</sup> Dans les travaux de J. Barrio Gutiérrez, nous pouvons lire Brahman, pourquoi ce changement orthographique. S’agirait-il d’une erreur typographique ?

des dénominations différentes entre la lecture II, shloka 45 et la lecture XIV, shloka 26. En revanche, il existe une cohérence des traductions pour les quatre autres français et les deux espagnols.

Quelles remarques pouvons-nous formuler quant aux variantes proposées ?

Nous ne notons pas d'emprunt direct effectué à la langue sanskrite. E. Sénart, G. Deleury et Srī Aurobindo procèdent à une francisation plus ou moindre grande du terme. E. Sénart l'intègre au lexique français en lui faisant porter les marques du pluriel, mais en maintenant les phonèmes sanskrits tandis que Srī Aurobindo supprime les phonèmes sanskrits et marque le pluriel. Quant à G. Deleury, il francise le nom (marque du pluriel, suppression du -n- transformation du -u- en phonème [u], valeur équivalente en propre). Toutefois, S. Lévi emploie dans un premier temps, **G**una comme un emprunt, partiel semble-t-il, le -n- est absent et il utilise une majuscule en début de mot, puis le traduit au cours du texte en « les modes ». De plus, dès la première occurrence *guṇa*, S. Lévi insère une note de fin d'ouvrage en se référant à l'étymologie (les fils) et en développant la nature des trois *guṇa*.

Ces types de traductions sont parfaitement recevables ainsi que la variante pour laquelle ont opté A.-M. Esnoul et O. Lacombe : les qualités. Lors de la première occurrence de ce terme, A.-M. Esnoul et O. Lacombe apposent à qualités, forces de la nature. De plus, ces deux auteurs rédigent une note de fin d'ouvrage dans laquelle ils justifient la traduction de ce lexème nominal par qualité. La première variante (lecture II, shloka 45) [forces de la nature] est expliquée par le fait que les *guṇa* composent la *Prakṛti* (Nature primordiale). Par la suite, ces transmetteurs définissent plus amplement les *guṇa* lorsqu'elles s'inscrivent dans le système du *sāṃkhya*. Etymologiquement, qualité appartient au domaine philosophique, ce qui lui confère un grand pouvoir d'adaptation au lexique de la *Bhagavadgītā*. Emprunté au latin *qualitas* « manière d'être », tiré de *qualis* (quel), sur le modèle grec *poiotês* de même sens, de *poios* (lequel), la qualité détermine la manière d'être, et au sens laudatif la « manière d'être jugée bonne ». L'usage de qualité revient à procéder à une traduction somme toute littérale très adaptée. Revenons à présent sur l'équivalence choisie par S. Lévi : les modes ne correspondent pas réellement au sémantisme de *guṇa* (le lien, le fil). Quel sens attribuer à mode ? Substantif masculin, emprunté au latin *modus* « manière », mode représente un mot savant ayant pour sens « forme, système, procédé » en linguistique, musique, mathématiques, philosophie, grammaire. Ainsi, S. Lévi emploie un

lexème nominal dans un sens philosophique paraphrasable en « matière d'être d'une substance ». S'agit-il du sens admis en logique, synonyme de contingence, d'impossibilité, de nécessité ? Il semblerait qu'il faille se contenter de l'acception au sens large : « manière d'être d'une substance ». Par conséquent, nous pouvons qualifier cette traduction d'acceptable, mais elle n'en demeure pas moins perfectible. Le même jugement ne peut pas être émis si nous considérons les équivalences proposées par A. Porte : nature des choses / éléments de la matière, car elles présentent des différences sémantiques non négligeables. Il paraît que la notion de *guṇa* ne fait pas réellement l'objet d'une étude approfondie de la part d'A. Porte de sorte que ce dernier règle le problème au fur et à mesure sans se soucier de la cohérence intratextuelle de ses traductions. Lecture VII, shloka 12 : états faits de matière, lecture VII, shloka 13 : états de la nature. Cependant, A. Porte rédige une note de fin d'ouvrage (sans appel de note dans le corps du texte) qui explique le sémantisme de *guṇa* (qualité, attribut). Selon lui, ce sont les trois constituants de la matière (probablement de la *Prakṛti*). A cette occasion, il procède à une définition des trois « brins » : *sattva*, *rajas* et *tamas*.

Les équivalences espagnoles n'appellent pas autant de commentaires que leurs homologues françaises. En effet, J. Barrio Gutiérrez écrit *los modos de ser* en tenant compte des deux forces contraires et de leur résultante, à la base de tous les aspects de l'univers physique ou mental. J. Barrio Gutiérrez renforce cet emploi de terme philosophique par l'adjonction d'une expansion « de ser » ; cependant les *guṇa* ne s'appliquent pas seulement à l'être, mais également au mental de sorte qu'il conviendrait de l'indiquer par la suite. En revanche, J. Mascaró commet un faux-sens en traduisant *guṇa* par *los tres poderes*, car les qualités ne figurent en aucun cas un quelconque pouvoir, ou l'expression d'une capacité de faire quelque chose.

Examinons à présent comment les trois *guṇa* sont détaillées en français et en espagnol ?

Trois cas de figures se font jour :

- nous assistons à des emprunts systématiques au sanskrit : E. Sénart, S. Lévi et J. Barrio Gutiérrez procèdent de la sorte, accompagnant l'emprunt d'une note explicative ;



- les trois *guṇa* sont en partie traduites sous la forme d'un adjectif français de base sanskrite (transformation du substantif en adjectif), en vertu d'un néologisme : Śrī Aurobindo écrit dans ce cas *sattvique*, *rajasique* et *tamasique* ;

- en dernier lieu, nous notons une traduction complète des trois *guṇa* : G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe, A. Porte et J. Mascaró.

	G. Deleury	A.-M. Esnoul	A. Porte	J. Mascaró
tendance cohésive <i>sattva</i>	nature lumineuse	essence lumineuse	transparence de l'aurore	luz de pacífica
tendance orbitante <i>rajas</i>	nature passionnelle	essence forte et turbulente	fièvre de midi	vida agitada
tendance désintégrant <i>tamas</i>	nature ténébreuse	essence inerte	pesanteur du soir	oscuridad inerte

G. Deleury procède à une traduction très adaptée tenant compte des trois tendances foncièrement divergentes, employant une terminologie courante et usuelle faisant alterner lumière, passion, ténèbres. A.-M. Esnoul, O. Lacombe perdent le fil métaphorique de la luminosité et se dirigent vers une interprétation plus discutable : en particulier dans le choix de *inerte*. Nous notons chez A. Porte une cohérence de la traduction en vertu d'un découpage des trois *guṇa* en fonction des moments de la journée : début, milieu et fin tandis que J. Mascaró procède à une recherche d'équivalences analytiques dans lesquelles la notion de lumière est remplacée par celle de paix, confinant au faux-sens ; à cela s'ajoute que J. Mascaró mentionne en notes de bas de page les termes sanskrits hispanisés sous forme d'adjectifs qualificatifs épithètes : *rajasic[a]*, *satvic[a]* et *tamasic[a]*. En conclusion, les traductions des trois énonciateurs français ne posent pas de difficulté et sont adaptées dans la mesure où un certain nombre de sèmes sont correctement transcrits [à savoir qu'il existe une *guṇa* positive (*sattva*), une *guṇa* agissante (*rajas*) et une *guṇa* négative (*tamas*)] tandis que les équivalences choisies par J. Mascaró divergent davantage du sémantisme primitif de la notion sanskrite.

## 2.5. la puissance Mâyâ et le dualisme fondamental :

### 2.5.1. Mâyâ, la puissance :

La mâyâ représente une énergie mystérieuse, proche de la magie. La Prakṛti est considérée comme illusoire, fantasmagorie magique qui empêche de voir la réalité. La mâyâ de la Bhagavadgîtâ revêt un aspect positif en quelque sorte réel, car le dieu personnel la prend à son compte. Comment cette puissance magique est-elle traduite dans les travaux qui nous occupent ?

Dans un premier temps, elle fait l'objet d'un emprunt strict à la langue source de la part de Srî Aurobindo, qui lui confère une majuscule et l'adjectif divin. Ceci se conforme à la théorie développée par le Chant du Bienheureux. Divin (latin *divinus*, « des dieux, de Dieu, merveilleux, excellent ») renvoie à une idée de devin, qui pratique la divination. A cette optique, nous pouvons associer la production d'E. Sénart « puissance divine » et par G. Deleury « pouvoir divin ». Nous considérons que le sémantisme de l'adjectif qualificatif divin s'applique correctement à Mâyâ, symbole de la force et de l'énergie. Quelle différence opérer dans ce cas entre puissance et pouvoir, deux items partageant le même étymon latin ? Le pouvoir (du latin vulgaire \**potere*, réfection du latin classique *posse*) est paraphrasable en « être capable de, avoir de l'importance, de l'influence ». D'après les formes du verbe à radical *pot-*, il est d'abord attesté sous la forme *poeir*, *pooir* ; la forme *pouvoir* apparaissant en moyen français. *Pouvoir* est usuel dès l'ancien français comme verbe et substantif au sens de « puissance politique, autorité », « capacité que l'on a de faire quelque chose ». A partir du XVIII<sup>ème</sup> siècle, le pouvoir désigne la puissance politique considérée dans ses diverses fonctions et les personnes, organes dans lesquels elle s'incarne. Quant à la puissance, elle désigne une chose abstraite ou indéterminée qui a un grand pouvoir, qui produit de grands effets. Dans les deux variantes proposées, le sème essentiel correspond à une force (il faut de l'énergie) qui produit des effets plus ou moins grands. Ces deux traductions opèrent sur un mode concret et rationnel, qui néglige partiellement l'aspect merveilleux contenu dans la Mâyâ. En revanche, la variante proposée par A.-M. Esnoul et O. Lacombe s'adapte très exactement à la notion désignée par Mâyâ, en prenant en considération le caractère fantasmagorique du concept sanskrit. Magie divine permet de concilier les sèmes à l'œuvre dans Mâyâ. En effet, la magie (latin *magia*, du grec *mageia*) se réfère premièrement à la religion des mages perses, à la sorcellerie, car le mage représentait le prêtre chez les Anciens perses et le magicien, sorcier (que nous rapprochons du grec *magos*,

d'origine iranienne). Dans la définition de la magie, intervient l'idée qu'il s'agit d'un art de produire, par des procédés occultes, des phénomènes inexplicables ou qui semblent tels. Aucun autre traducteur n'est en mesure de rivaliser avec la variante proposée par A.-M. Esnoul et O. Lacombe. Les groupes nominaux « forme divine » (A. Porte) et « divine illusion » (S. Lévi) ne peuvent convenir. Forme devrait être mis en parallèle avec *rûpa*, de sorte que son emploi laisse à penser qu'A. Porte confond la manifestation visible et physique de la divinité avec l'expression de sa force. Forme (latin *forma* « forme ») est ici hors de propos en raison de son acception d'apparence, d'aspect visible. De même, Illusion (latin *illusio*, « tromperie, erreur des sens, mirage ») dérive de *ludere* « se moquer de ». Cette erreur de perception causée par une fausse apparence (dans ce contexte), apparence dépourvue de réalité (synonyme d'hallucination, de mirage, de vision) permet à S. Lévi d'insister sur le caractère fantasmagorique de l'entité hindoue, qu'est la *Mâyâ* ; cependant il occulte l'aspect puissant développé par la notion.

En somme, afin de traduire de manière satisfaisante le concept de *Mâyâ*, il s'agirait de tenir compte de deux sèmes essentiels : puissance et divinité. Les traductions espagnoles témoignent de cette tentative : J. Barrio Gutiérrez écrit *mi divina naturaleza*, ne maintient qu'un sème sur les deux ; *naturaleza* étant exclu et devant être associé prioritairement à *Prakṛti*. J. Mascaró interprète également *Mâyâ* en *mi misteriosa nube de apariencia*, groupe nominal trop développé et basé sur une métaphore que rien ne justifie. Ces imprécisions sémantiques démontrent que les traducteurs sont pris au dépourvu face à un tel concept qu'ils ne parviennent pas à maîtriser de sorte que des lacunes transparaissent.

### 2.5.2. Mâyâ, le dualisme fondamental :

Nous avons déjà évoqué au cours de la rubrique précédente le terme de *Prakṛti*, que nous retrouvons dans la terminologie du *sâmkhya*. Quelles équivalences peut-il supporter ?

Premier constat : ce mot fait l'objet de trois emprunts sur huit, ce qui dénote une difficulté d'appréhension. Lors de ces emprunts – œuvres des francophones –, nous assistons à une francisation courante des phonèmes. De même, selon un autre procédé usuel, cet emprunt est complété par une apposition explicative : ainsi Srî Aurobindo ajoute-t-il entre parenthèses la Nature, personnifiée grâce à une majuscule. Deuxième constat : lorsque cette notion est traduite, elle l'est majoritairement grâce au français *nature* ou à son correspondant

espagnol *naturaleza*. Nature (latin *natura* « naissance, résultat de la naissance ») provient, tout comme son homologue espagnol, du verbe latin *nasci* d'où son acception de « tempérament, constitution d'une chose » et surtout de « principe actif, personnifié qui régit l'univers, détermine le cours des choses qui composent l'univers, le monde sensible ». Dans son emploi principal paraphrasable en principe actif, nous reconnaissons le principe fondamental qui régit l'univers, d'où découlent l'ordre, les règles, la force vitale, la puissance biologique. Ce concept important dans la langue philosophique se révèle comme la traduction la plus adaptée à *Prakṛti*, car il s'agit réellement d'un principe fondamental. Troisième constat : la Matière (S. Lévi) : comment justifier ce terme ? La matière (latin *materia*, latin classique *materies* « bois de construction », puis « matériau de toutes sortes ») désigne au sens figuré la substance fondamentale des choses ou le contenu d'une œuvre. Cette substance qui constitue les corps, qui est l'objet d'intuition dans l'espace, qui possède une masse mécanique ne peut être admise, dans le contexte de la *Bhagavadgîtâ*, que dans la perspective que semble poursuivre S. Lévi opposant le pôle spirituel au pôle matériel, selon le dualisme fondamental, qui confronte *Puruṣa* et *Prakṛti*. Cette traduction devient problématique si nous considérons que ce terme appartient en propre au système du *sâmkhya*.

#### 2.6. Brahmâ, l'Être immense :

Deux entités fondamentales de l'hindouisme sont présentes dans cette rubrique : Brahâmâ et Prajâpati. Dans ce contexte, il s'agit de différencier Brahâmâ (incarnation) de Brahman, la Cause Première.

Dans la majorité des cas, les transmetteurs francophones écrivent Brahâmâ, avec ou sans accent circonflexe (S. Lévi ne l'utilise pas), le plus souvent suivi d'une note de bas de page ou de fin d'ouvrage. D'autres qualifications restent possibles sous la forme d'adjonction d'adjectifs tels que « absolu », « impérissable », qualifications subjectives attribuées à Brahâmâ par les traducteurs en fonction de leur vision de l'Être immense. Absolu – A.-M. Esnoul, O. Lacombe – (latin, *absolutus* « achevé, parfait, complet ») indique que Brahâmâ ne peut être borné par rien, que son pouvoir s'exerce sans limites. Pour sa part, impérissable – A. Porte – marque son impermanence, de même que l'espagnol *eterno* – J. Barrio Gutiérrez –, car il n'est pas supposé périr tandis que immuable (fr., Srî Aurobindo) / immutable (esp. J. Mascaró) le maintient inchangé.

Notant une divinité considérée comme démiurgique, « Prajâpati » est emprunté à quatre reprises ou est présenté sous les traits du géniteur : pères des créatures (S. Lévi),

projenitor de todos (J. Mascaró) / géniteur cosmique, maître des êtres (Sri Aurobindo), créateur des hommes (A. Porte). A considérer ces groupes nominaux, nous constatons que le sème de la création devient récurrent : père, géniteur, créateur renvoient tous à la même notion. Ainsi géniteur et père représentent de stricts synonymes : géniteur (lat. genitor) décrit l'idée de paternité, de procréation. De cette façon, les équivalences qui nous sont soumises conviennent parfaitement : toutefois, il ne faut pas passer sous silence la restriction qu'effectue A. Porte, en se cantonnant au seul registre de la création des hommes alors que Prajâpati a conçu toutes les créatures humaines et non humaines. Sri Aurobindo n'omet pas cet aspect de la création, puisqu'il la précise à l'aide de l'adjectif cosmique (grec *kosmikos* « qui concerne l'univers, qui est aux dimensions de l'univers »).

## 2.7. Puruṣa, l'Être cosmique :

La dénomination de l'Être cosmique n'est pas du même ordre que celle qui était appliquée à Prajâpati. Puruṣa ne fait pas l'objet d'emprunts très nombreux : ces derniers alternant avec d'autres périphrases explicatives, relativement diverses au sein même des productions et entre elles. Ainsi regroupons-nous esprit / *espíritu*, essence ou homme primordial (E. Sénart, G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe) et personne spirituelle, mâle (A.-M. Esnoul, O. Lacombe, S. Lévi).

Il semblerait qu'il faille donner la priorité aux traductions qui contiennent un sème renvoyant à la notion d'esprit (spirituel). En effet, esprit (latin, *spiritus* « souffle, air ») a pris le sens de vie et enfin dans la poésie impériale le sens d'âme. Derrière ce terme se tient une représentation (présente dès le latin chrétien) de la substance immatérielle de l'âme. Nous nous conformons en cela à la définition de Puruṣa en tant qu'essence immanente, invisible de l'Être. Néanmoins, ce sens résulte d'une assimilation plus tardive à l'Âtman suprême (*Parâtmān*) donc au Brahman. Toutefois compte tenu du rôle joué par Puruṣa dans la création de l'univers (qui est engendré lors de ses noces avec la Nature *Prakṛti*) des traductions de la forme « homme primordial » – G. Deleury –, « hommes des origines » – A. Porte –, voire « mâle » – S. Lévi – sont acceptables, car la procréation est également symbolisée. L'adjectif primordial (latin chrétien tardif *primordialis* « primitif, originel », dérivant du latin classique *primordium* « commencement, origine ») a été bâti en latin sur le comparatif de *primus* « premier » et sur le radical de *ordiri* « commencer ». En français, il a été compris dans le sens

de « qui est le plus ancien, qui existe dès l'origine ». Temporellement antérieur, l'homme primordial n'en demeure pas moins un mâle, c'est-à-dire un individu appartenant au sexe doué du pouvoir de fécondation. Nous retrouvons ces précisions lexicales dans les traductions espagnoles : *el alma más antigua / el espíritu* (J. Barrio Gutiérrez) et *Dios desde el principio, el Espíritu* (J. Mascaró).

Souvent associé à Puruṣa, *avyakta* nous renseigne quant à la localisation cosmique sur le plan individuel de l'Être cosmique, car il est « non manifesté » (A.-M. Esnoul, O. Lacombe, Srī Aurobindo), « invisible » (E. Sénart, G. Deleury), « inévolué » (S. Lévi), autant d'équivalences des plus précises. A. Porte se livre, quant à lui, à une interprétation pouvant appeler des commentaires. En effet, le groupe nominal prépositionnel « au-delà des formes », qu'il choisit ne correspond pas fondamentalement à la définition de Puruṣa. Il s'appliquerait effectivement davantage à Brahman (*neti, neti = ni ceci, ni cela*). Il pose d'autant plus de questions que Puruṣa nous est connu sous la forme d'un être protéiforme (plusieurs bouches, bras, pieds...) et qu'il a subséquemment une forme au sens étymologique (latin) du terme.

### C. 3 . EN LANGUES GERMANIQUES

#### 1. cosmologie :

##### 1.1. les quatre éléments :

##### 1.1.1. la terre :

Au cours de la lecture du Chant du Bienheureux, nous avons relevé neuf termes se rapportant à la désignation de la terre, un des quatre éléments fondamentaux. En raison des nuances sémantiques perceptibles dans les items sanskrits, il nous a été possible de regrouper les termes sanskrits les plus proches. Ainsi analysons-nous ensemble *māhî*, *pṛthvî* et *bhūmi*, qui présentent la TERRE comme une VASTE ÉTENDUE. Retrouvons-nous ces sèmes essentiels dans les traductions étudiées ?

Nous remarquons en premier lieu qu'il est difficile pour les traducteurs anglophones et germanophones de disposer de termes dissemblables, ne serait-ce que pour mentionner la richesse du texte initial. Ainsi *pṛthvî* et *bhūmi* sont-ils rendus en allemand par *Erde* et en anglais par *earth*. Ces deux traductions peuvent convenir dans la mesure où les lexèmes de

départ comportent bien la notion de grandeur, d'étendue et d'emplacement (en particulier en bhûmi) que supposent le terme allemand *die Erde*, planète satellite du Soleil et son strict homologue anglais *earth*. Nous lirons à nouveau *Erde* et *earth* lorsqu'il s'agira de dénommer la matière organique composant la surface du globe terrestre ou l'une des sept portions de l'univers (skr. loka). Si *earth* correspond dans deux traductions anglaises à maḥî, il n'en est pas de même dans les autres travaux.

En effet, maḥî, la terre au sens de territoire très vaste, se trouve mise en relation avec *Welt* et *world* dans la majorité des cas. *Die Welt* (et son pendant anglais *world*) dénote à la fois la terre, lieu de vie des hommes mais aussi l'ensemble des hommes, l'humanité et en dernier lieu l'univers. C'est dans ce dernier sens que nous l'acceptons, car maḥî désigne bien davantage l'élément planète que l'humanité. Il est à noter que *Welt* ou *world* auraient pu convenir à bhûmi, qui figure un endroit, un emplacement précis (sur terre) sur lequel un individu peut vivre. Si nous acceptons sans réticence l'item allemand *Welt*, il nous semble audacieux de le transformer en lexème nominal composé ayant pour second membre l'adjectif numéral cardinal *drei*: *die Dreiwelt* (L. von Schroeder, K. Mylius) et *die drei Welten* (R. Garbe) renvoient à une tout autre notion : les trois mondes se répartissent en « ce monde-ci », « sur terre » et en « l'autre monde ». Or ces trois spécificités du monde perçu par les Hindous s'expriment en sanskrit grâce à des groupes nominaux faisant appel à loka.

En effet, loka [l'espace libre, avant de figurer une des trois ou sept divisions du monde] désigne l'univers. Or loka ne s'interprète pas dans ce sens si nous lisons les travaux allemands et anglais. *Die Welt/world*, *die Erde/earth* ne correspondent pas au sens de loka, qui n'est autre que l'univers. Il est, par ailleurs, fort dommage de ne pas recourir à *Universum* (alld.) ou *universe* (angl.) pour traduire cet item sanskrit que l'on peut apposer à jagat (M. von Brück, E. Easwaran, W.Q. Judge, R. Boxberger).

L'étymologie de jagat repose sur le verbe de mouvement GAM- (marcher à pied) : jagat désigne « ce qui marche », c'est-à-dire les êtres qui l'animent puis par extension le monde ; ainsi jagat et *Universum* témoignent tous deux d'un mouvement, d'une dynamique, car *Universum* (unus + versus) signifie littéralement « qui se tourne vers ». Seul P. Schreiner tient compte de l'origine de jagat en écrivant « *all dies, was sich regt* ». Autant le sens global de cette proposition est satisfaisant, autant il paraît superflu de noter la quantité (*all-*) alors

qu'elle n'apparaît pas dans le terme sanskrit. Les lexèmes nominaux *Welt/world* s'adaptent convenablement à la situation (K. Mylius, R. Garbe, L. von Schroeder, F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen et A. de Nicolás). Notons également que E. Easwaran adjoint à *universe* l'adjectif qualificatif *whole* comportant le sème de globalité, de complétude absent de *jagat*.

En revanche, *the whole universe* (F. Edgerton) ou tout simplement *the universe* (W.Q. Judge, A. de Nicolás, M. Pati) peuvent désigner *viçva*, car *universe* est emprunté au latin *universum*, formé de *unus* (« un ») et de *versus* (« tourné vers »), synonyme de « intégral ». Cette notion d'une chose qui serait complète, entière est également à l'œuvre dans l'allemand *das All* (substantivation de l'adjectif *all-*), correspondant germanique du latin *universum*. Nonobstant *cosmos* ne s'adapte pas au contexte. Son ascendance grecque *kósmos* lui confère le sens de « bon ordre », et « ordre de l'univers ». Or *viçva* ne considère pas le système comme un système bien ordonné, au sens philosophique du terme, mais représente prioritairement la totalité des choses, des êtres, des choses perçues, comprenant ou non la conscience humaine avant de connoter la notion de système planétaire ou galactique.

En dernier lieu, nous nous intéressons à la terre en tant que matériau : *loṣṭā*. Par *loṣṭā*, parent du lexème nominal *loṣṭā* (motte de terre), nous entendons le morceau de terre. A la lecture des traductions anglaises et allemandes, nous nous apercevons que l'idiome anglais ne comporte pas de termes spécifiques simples traduisant le caractère sécable, dénombrable de la terre de sorte que les interprètes utilisent des groupes nominaux expansés ayant pour chef de groupe un lexème nominal et comprenant un groupe prépositionnel, le plus souvent complément de nom. Toutefois sont à disposition quelques synthèmes, groupes expansés, mais se comportant comme des lexèmes nominaux autonomes. L'emploi de *clod* par F. Edgerton et A. de Nicolás rentre dans ce cadre : *clod of earth* représente littéralement la « motte de terre ». Néanmoins E. Easwaran commet pratiquement un faux-sens en ajoutant au lexème nominal chef de groupe le groupe prépositionnel *of dirt*. En effet, *dirt* renvoie à la boue, la saleté, l'ordure, ce que ne suppose pas la base verbale *loṣṭā rujaṭi*, qui décrit l'action d'écraser, de briser.

Le concept de fragment de terre apparaît en allemand avec *Klumpen* et *Kloß*, lexèmes nominaux proches parents. *Kloß* provient du vieux haut allemand *klōz*, variante de *Klumpen* dans la désignation de boules ou boulettes. Cet item se lit dans trois des six traductions en allemand, le plus souvent au sein d'une composition, en alternance avec *Klumpen* (*Erdklumpen*,



K. Mylius). Cette composition associe *Kloß* à *Erde[e]* (*Erdkloß*, R. Garbe) ou à *Lehm* (vieux haut allemand *leimo*), qui désigne une roche terreuse composée de silicates hydratés d'aluminium : *Lehmkloß*. L'argile se lit également chez J.A.B. van Buitenen avec *clay*. Notons de plus qu'en employant *Lehmkloß*, M. von Brück se place dans un registre de langue très soutenu : *Lehmkloß* pouvant être considéré comme vieilli. Parallèlement aux termes composés cités, nous trouvons également les lexèmes nominaux *Erde* et *Lehm* en emploi isolé (respectivement chez R. Boxberger et P. Schreiner). A analyser *loṣṭā*, il semblerait qu'il faille plutôt privilégier *Erde* que *Lehm*, car le mot sanskrit désigne davantage la matière « terre », la glèbe que l'argile ou la glaise, qui sont des types particuliers de terres grasses, compactes et imperméables.

En marge du matériau « TERRE », nous rencontrons l'unité lexicale *açman*, qui dépeint la matière minérale dure et solide à l'intérieur ou la matière à la surface de l'écorce terrestre disposée en masses compactes. A *açman* correspondent avec efficacité, l'allemand *Stein* et son pendant anglais *stone*, stricts synonymes. Nous relevons nonobstant le terme anglais *rock* dans les travaux de J.A.B. van Buitenen. *Rock* ne désigne pas concrètement la pierre, matière minérale dure, mais plutôt un roc, la roche, c'est-à-dire un bloc ou une masse de pierre dure formant une éminence sur le sol. Cet usage est acceptable dans le sens de roc, forme masculine de roche alors qu'il s'éloigne du terme *açman* si on le comprend dans le sens de rocher. Dans la définition de rocher apparaissent des traits sémantiques absents du sanskrit : émerge l'idée de grandeur, de verticalité : un rocher étant une grande masse minérale dure formant une éminence en général abrupte.

L'évocation des rochers nous amène à considérer l'importante élévation de terrain que constituent les chaînes de montagnes. Autant prédomine dans le terme français de montagne (issu de latin *mons*) le caractère d'éminence, d'élévation autant est-ce un autre caractère qui fonctionne dans le sanskrit *sthâvara*. *Sthâvara*, adjectif verbal construit sur la base verbale *STHĀ-*, désigne avant tout ce qui est immobile, donc une montagne. En réalité, cet item sanskrit permet au locuteur de différencier ce qui se tient immobile (les végétaux par exemple) de ce qui est mobile (les animaux).

Ainsi deux courants d'interprétation apparaissent au sein des douze traductions. Certains interprètes s'en tiennent au sens premier de *sthâvara*, en demeurant dans l'indétermination avec deux termes identiques *Ding* et *thing*, unités lexicales les plus

générales par lesquelles on désigne tout ce qui existe et qui est concevable comme un objet unique (concret, abstrait, réel ou imaginaire). Afin d'accentuer le caractère immobile de l'objet désigné, les traducteurs forment un groupe nominal expansé comprenant le lexème base du groupe et un adjectif qualificatif épithète. Nous lisons alors *die standfesten Dinge* (P. Schreiner), *die festen Dinge* (M. von Brück), *the immovable things* (W.Q. Judge) et *things immovable* (A. de Nicolás). Les groupes nominaux allemands et anglais présentent de grandes similitudes. *Standfest* et *fest* sont construits sur la même base adjectivale : *stand-* (de racine verbale allemande *stehen* et d'origine indo-européenne *STHĀ-*) n'est présent qu'afin de renforcer le caractère immobile des choses. Son sémantisme ne diffère pas de celui de *immovable* (de racine latine), qui indique que l'élément désigné est fixe, inébranlable ; il ne peut pas bouger. Antéposer ou postposer l'adjectif qualificatif épithète de *things* ne modifie pas le sens du groupe nominal. À considérer ces quatre groupes nominaux, nous constatons que la langue allemande est en mesure de conserver – grâce au verbe *stehen* – la racine sanskrite de *sthâvara* en employant *standfest*. Nous retrouvons par ailleurs cette racine dans l'adjectif qualificatif épithète anglais *standing*, qui est également formé à partir du verbe anglais *to stand* (de racine indo-européenne *STHĀ-*). Il est dommage que J.A.B. van Buitenen emploie le lexème nominal *creature* [*standing creature*], qui renvoie à des êtres vivants, ce qui ne correspond pas à *sthâvara*.

Le deuxième courant d'interprétation de *sthâvara* s'engage sur un autre chemin : les six autres traducteurs privilégient le caractère d'élévation des masses de pierre. Ainsi lisons-nous *die Bergen* (K. Mylius, L. von Schroeder) et *the mountains* (F. Edgerton, E. Easwaran) – pluriel dénombrable –, *die Gebirge* (R. Garbe, R. Boxberger) – pluriel indénombrable –. *Die Bergen* (vieux haut allemand *berg*, littéralement la hauteur – *die Höhe* –) renvoie à une très grande élévation sur le terrain, sème présent dans *die Gebirge*, collectif de *Bergen*, décrivant un ensemble de montagnes, un massif montagneux, une chaîne de montagnes telle que la décrit F. Edgerton avec *mountain-rang*. Comment trancher en faveur de l'une ou l'autre interprétation ? Si nous nous fions au cotexte aval dans lequel *sthâvara* s'inscrit, nous pouvons sans faillir choisir l'option « *Gebirge/mountains/montagnes* ». En effet, l'item sanskrit apparaît dans la lecture X, shloka 25 : lorsque *Kṛṣṇa* démontre sa puissance et énumère ces apparitions, il se compare avec des éléments du monde réel. Afin de montrer sa grandeur, l'avatâr de *Viṣṇu* indique à Arjuna que parmi les *sthâvara*, il n'est autre que

l'Himâlaya. Dans cette perspective, nous privilégions le pluriel collectif *die Gebirge* – à interpréter dans le sens de massif montagneux (l'Himâlaya) –, *der Berg* désignant alors un des monts : par exemple l'Everest.

Passons à présent au deuxième principe constitutif : le FEU.

### 1.1.2. le feu :

#### 1.1.2.1. le feu, une divinité :

Examinons dans un premier temps, le feu sous l'aspect d'un dégagement d'énergie calorifique et de lumière accompagnant la combustion vive. Ce feu prend la forme des items sanskrits suivants : *agni*, *anala*, *pâvaka* et *vibhavâsu*, qui désignent également les divinités [*agni* symbolisant le Dieu du feu] avant de décrire le feu ordinaire. Comment ces quatre unités lexicales sont-elles traduites en allemand et en anglais ?

Un premier constat s'impose : le traitement d'*agni* diffère de celui de *anala*, de *pâvaka* et de *vibhavâsu*. Rappelons brièvement à cet effet, les différences sémantiques de ces quatre lexèmes que nous regroupons : *agni* désigne le feu et le Dieu du feu, *anala* le présente comme un feu brûlant, *pâvaka* sous un angle de purification tandis que *vibhavâsu* accentue la notion d'intensité lumineuse.

A scruter les travaux allemands et anglais, nous remarquons que ces quatre types de feu ne sont pas différenciés aussi précisément, faute de lexèmes disponibles. En effet, nous sommes fournis essentiellement le nom *Feuer* (alld.) et son équivalent anglais *fire*, dans des désignations très neutres. *Feuer/fire* décrivent un type de combustion, qui engendre la production d'une flamme et qui produit de la lumière et de la chaleur. Ces deux mots transcrivent sûrement *anala* (sème de feu + chaleur). Concernant *pâvaka*, *Feuer* se trouve en concurrence avec *die Flammen* (R. Boxberger, L. von Schroeder, P. Schreiner). Cependant, il ne semble pas réellement justifié d'employer ce vocable dans ce contexte. *Pâvaka* désigne une sorte de feu et non un élément constitutif du feu : les flammes ne sont qu'un phénomène lumineux produit par une substance ou un mélange gazeux en combustion. Il ne s'agit pas de confondre la cause et l'effet ou d'amalgamer une partie pour son tout, selon un procédé métonymique : la présence de flammes suppose bien un feu, mais celui-ci ne se résume pas à ces dernières. Autre terme ne connaissant que peu de variantes dans les traductions envisagées, *vibhavâsu* ne présente pas de difficulté d'interprétation. Si le sème d'intensité lumineuse est prédominant, il n'en demeure pas moins que *Feuer* ou *fire* sont les lexèmes les

plus aptes à traduire vibhāvâsu. En écrivant *Flamme*, R. Boxberger délaisse certains aspects de vibhāvâsu, même s'il insiste judicieusement sur le phénomène lumineux produit par le feu. Vibhāvâsu appréhende le feu dans son ensemble, tout en supposant une grande intensité, qui produit un éclat (dont témoigne la base verbale BHĀ- resplendir). Deux interprètes associent vibhāvâsu à *Sonne* (M. von Brück), *sun* (J.A.B. van Buitenen). Ce choix s'explique aisément par le cotexte (shloka 9, lecture VII) qui mentionne la terre, la vie dans tous les êtres et le feu-soleil (astre du jour). Grâce à *Sonne/sun* nous prenons pleinement conscience de l'intensité lumineuse dégagée par ce type de feu. Vibhāvâsu, pavâka et anaḷa ne se différencient que par un sème. Il n'en est pas de même d'agni.

En effet, agni désigne certes le feu (manifestation physique), mais également la divinité du feu, le dieu Agni qui porte son nom. Agni est traduit avec justesse par *Feuer* ou *fire* dans la plupart des travaux. Conscients de l'importance de la notion sous-jacente, les interprètes allemands et anglais ont tenté d'en préciser les contours et de fournir au lecteur un grand nombre d'indices lui permettant d'appréhender avec justesse le concept d'agni. Dans six des traductions, *Feuer* ou *fire* est associé – en composition ou au sein d'un groupe nominal expansé prépositionnel – à l'évocation de Brahman, l'Immensité, le Substrat Causal. Cette association se justifie, car il ne nous faut pas omettre qu'agni joue également le rôle d'initiateur de l'univers ; or Brahman représente la Cause première par excellence. *Brahmanfeuer* (K. Mylius, M. von Brück), *fire of brahman* (F. Edgerton, E. Easwaran, A. de Nicolás) / *fire that is brahman* (J.A.B. van Buitenen) sont autant d'équivalences très satisfaisantes, marquant soit un rapport de possession, soit un rapport d'identité, qui finalement se rejoignent. Le composé *Brahmanfeuer* nous indique que le feu appartient à Brahman (*Feuer des Brahmanes*, *Brahman <hat> Feuer*), de même que le groupe nominal expansé anglais construit avec la préposition *of*. Ces deux groupes se paraphrasent en « le feu qui est à Brahman », synonyme de l'expression choisie par J.A.B. van Buitenen.

Les autres traducteurs n'ont pas souhaité faire référence directement à Brahman, mais ont sélectionné des termes différents pouvant également s'appliquer à agni. *Das Urgrundfeuer* (P. Schreiner) demeure dans l'idée que ce feu revêt un aspect fondamental, à l'origine de l'univers. W.Q. Judge axe son propos en direction d'une évocation plus superficielle de Brahman : *fire which is the supreme spirit* renvoie à la Cause première, qui demeure au-delà de la forme et de la pensée. Par le biais de la Cause première, nous entrons

dans le domaine du divin, que R. Garbe exploite en employant le nom *Heiligkeit* au sein du groupe *Feuer der Heiligkeit* : *Heiligkeit* renvoie effectivement au dieu Agni, que l'on honore grâce au feu rituel. Ce lexème convient, mais son interprétation n'est en rien immédiate. Cette unité lexicale nous oblige à différencier ce qui est terrestre de ce qui est divin, impliquant une certaine idée de perfection : ce qui est sacré, divin est parfait, digne d'être honoré. Autant ce terme nous conduit sobrement vers le divin, autant le nom *Theologie* (L. von Schroeder), en tant que complément de nom de *Feuer*, renvoie le lecteur occidental à autre système de pensée que celui développé par les Hindous. En effet, *Theologie* provient du grec *theologia*, qui désigne l'étude des questions religieuses fondée principalement sur les textes sacrés, les dogmes et la tradition, au sens de révélation. Est-ce cette même idée de « révélation » qui est à l'œuvre dans *Erkenntnis* tel que l'écrit R. Boxberger ? *Erkenntnis* désigne en allemand le travail de l'esprit et de l'intelligence pour construire une pensée à partir d'expériences et d'impressions. Nonobstant, la religion hindoue ne repose pas sur un dogme, ne constitue pas une orthodoxie. De ce fait, l'usage de *Theologie* confine au contresens, car il induit en erreur suggérant que l'hindouisme répond aux mêmes critères que les religions occidentales.

#### 1.1.2.2. le feu sacrificiel :

Le feu sacrificiel s'exprime en sanskrit grâce au lexème nominal *hutâçà* formé sur la base verbale *HU-*, de sens « verser dans le feu » et que nous retrouvons dans certains verbes allemands tels que *gießen* (verser). Cette parenté étymologique se perçoit-elle encore dans les équivalences proposées pour *hutâçà* ?

Tel ne paraît pas être le cas, les traducteurs orientant leur propos vers le phénomène de combustion *Feuer/fire* et délaissant l'action de « verser ».

Afin de différencier toutefois *hutâçà* d'*agni* ou d'*anaçà*, les interprètes allemands et anglais complètent *Feuer/fire*.

Ainsi dans les travaux allemands, remarquons-nous la présence du terme *Opfer* : *Opferfeuer* apparaît dans quatre traductions sur six. Par le biais de ce lexème nominal composé, le terme générique *Feuer* acquiert un caractère spécifique : ce feu rentre dans le cadre de pratiques sacrificielles grâce auxquelles un individu rend hommage, honore une divinité en lui offrant un présent. Ce rite sacrificiel se présente comme une oblation faite au

feu hutâça. Il s'agit de verser quelque chose dans le feu ou dans les flammes, comme le mentionne R. Boxberger, qui continue à n'appréhender le feu sanskrit que sous l'aspect d'une flamme : *die Opferflamme*. Au sème de « sacrifice » peut s'ajouter le sème d'intensité appliqué à la combustion. Les traducteurs germanophones et anglophones recourent fréquemment à des adjectifs qualificatifs épithètes afin de mettre en valeur l'aspect exceptionnel du feu hutâça<sup>110</sup> : *leuchtend* (K. Mylius) reste relativement neutre alors que *lodernd* (P. Schreiner), *flammend* (R. Garbe), *flaming* (F. Edgerton), *blazing* (J.A.B. van Buitenen), *glowing* (A. de Nicolás) nous laissent entrevoir un feu flamboyant, aux reflets éclatants, produisant une lumière vive. Morphologiquement, ces adjectifs qualificatifs épithètes sont construits à partir d'une base verbale (*leuchten, lodern, flammen, to flame, to blaze*) et comportent unanimement un sème aspectuel processuel : participe présent allemand (en *-end*), progressif anglais (en *-ing*). L'impression de flamboiement s'accroît à la lecture de la traduction de M. von Brück : *verzehrend[es] Opferfeuer* nous laisse entrevoir un feu dévorant, très ardent. C'est par ailleurs cette notion d'ardeur qui prévaut dans les travaux de L. von Schroeder : *die Glut* renvoie au concept d'ardeur, de chaleur vive anticipant quelque peu sur le mot tapas.

Fonctionnant avec un nombre limité d'items désignant le feu, les traducteurs germanophones et anglophones parviennent avec succès à rendre compte des divers aspects du feu, tels qu'ils apparaissent dans la Bhagavadgîtâ.

En marge de termes *agni, vibhavâsu, anala, pâvaka, hutâça*, nous découvrons *tapas*, qui désigne la chaleur, l'ardeur dues à la pratique de l'ascèse, de la mortification. A la lecture de l'ensemble des travaux, nous remarquons qu'il existe deux degrés dans *tapas* selon les traducteurs considérés. Quatre équivalences allemandes ont pour base l'adjectif qualificatif *warm*, qui désigne une température relativement élevée. Ces équivalences se présentent soit sous la forme d'un substantif (*die Wärme*, R. Garbe et L. von Schroeder), soit sous la forme de verbes simples – *wärmen* (K. Mylius) – ou dérivés – *erwärmen* comporte un préverbe inséparable qui lui confère un sens inchoatif ; l'action commence –. Ce préverbe est également présent dans *erhitzen*, qui nous permet de gravir un degré supplémentaire sur l'échelle de la chaleur. Il s'agit maintenant d'une chaleur très forte, pouvant être ressentie désagréablement. *Erhitzen* (P. Schreiner) partage la même racine de formation que le lexème

---

<sup>110</sup> Seuls M. Pati et E. Easwaran se contentent de *fire*.

nominal anglais *heat* (présent dans cinq des six traductions en langue anglaise). J.A.B. van Buitenen accentue, quant à lui, le caractère rayonnant de *tapas*, ne mentionnant pas directement la chaleur, mais en la suggérant grâce au verbe *to shine* (briller, reluire). Sont décelables les sèmes de chaleur et d'intensité lumineuse, que l'on associe le plus souvent à l'astre solaire (*the sun is shining*). Il sera, par ailleurs, intéressant de se pencher à nouveau sur *tapas* dans le cadre des pratiques rituelles proprement dites.

Nous examinons à présent deux termes supplémentaires attachés au FEU.

### 1.1.2.3. termes connexes :

Le feu dégage de la vapeur, de la fumée et produit des cendres. Les résidus provenant de la combustion d'une matière, *bhāṣman* (skr.), deviennent concrètement *Asche* (alld.) et en anglais *ashes* (angl.).

Lors de l'analyse du terme sanskrit *dhūma*, nous avons constaté la transformation de *dhūma* en *toum* (vieux haut allemand), ancêtre probable de *Dampf*. Les unités lexicales allemandes mises en relation avec *dhūma* renvoient effectivement à cette ascendance : *Duft*, une odeur agréable et douce, est synonyme de *Dunst*, qui rappelle une émanation volatile pouvant provoquer chez les humains et les animaux des réactions diverses.

La plupart des traducteurs allemands et anglais conservent le sème de douceur, de suavité de l'odeur soit en choisissant un lexème nominal comportant intrinsèquement ce sème : *Duft*, *Dunst*, *fragrance* ; soit en spécifiant un lexème nominal neutre tel *Geruch* (alld.) ou *odor / smell* (angl.)<sup>111</sup> avec des adjectifs qualificatifs épithètes : *angenehm* ou *goodly* (F. Edgerton), soit en formant un nouveau lexème nominal avec un nom et un adjectif : *Wohlgeruch* (R. Boxberger). Il n'y a guère que les traducteurs anglais pour associer un lexème nominal déjà spécifique à un adjectif qualificatif de même sens et à créer une redondance : *sweet fragrance* (E. Easwaran), *pleasant fragrance* (A. de Nicolás). Nous trouvons encore deux adjectifs positifs *sweet auspicious fragrance* (M. Pati). Majoritairement, *dhūma* est interprété dans un sens résolument positif, d'odeur (très) agréable.

### 1.1.3. l'air, le vent, le ciel, l'éther :

#### 1.1.3.1. l'air ou le vent :

Les déplacements naturels de l'atmosphère désignés par des lexèmes synonymes de l'archiséme VENT prennent la forme en langue sanskrite de *vāya* et de *marut*, noms

---

<sup>111</sup> Ces trois lexèmes constituent des hyperonymes des hyponymes *Duft* et *fragrance*.

communs pouvant devenir des noms propres afin de dénommer les puissances divines attachées à ce phénomène naturel.

Nous ne traiterons pas *marut*, qui sera développé dans le cadre du panthéon védique, mais nous nous intéressons à *vâya*, qui symbolise l'air, le vent et qui se trouve à l'origine des termes latin *ventus* et allemand *Wind*. En effet *Wind* ou *wind* (angl.) remonte au gotique *winds*, par l'intermédiaire de la base verbale *vâti* (souffler). C'est pourquoi six des onze travaux considérés comportent *Wind* ou *wind*. Les cinq restants n'ont pas retenu le sens de déplacements naturels de l'atmosphère, mais plutôt celui d'un fluide gazeux constituant l'atmosphère que respirent les êtres vivants. En effet, nous lisons *Luft* chez R. Boxberger, R. Garbe et L. von Schroeder, puis *air* chez E. Easwaran et W.Q. Judge. Ces traducteurs appréhendent *vâya*, comme le fluide respiré, se rapprochant du souffle vital du cosmos, un des sens possibles de *vâya*, si nous nous référons à *Vâyū*, dieu du vent et souffle universel.

#### 1.1.3.2. le ciel :

L'espace situé entre la terre et le lieu où le soleil réside connaît trois désignations en sanskrit : *diva* (angle spatial), *svarga* (dans la perspective d'un séjour) et *ṇabhas* (aspect physique de l'atmosphère). Les nuances sémantiques qu'offrent ces trois unités lexicales sont-elles conservées dans les traductions ?

*Divā*, *svarga* et *ṇabhas* sont traduits, sans distinction aucune, par *Himmel* (alld.) et *heaven* (angl.) : *Himmel* ou *heaven* proviennent du vieux haut allemand *himil*, littéralement *die Decke*, *die Hülle*, c'est-à-dire la couverture, l'enveloppe. Or ces deux mots ne représentent que la voûte que l'on perçoit au-delà de l'horizon, sur laquelle apparaissent les étoiles lorsque la nuit tombe. Sont passées sous silence de nombreuses nuances sémantiques. L'unique variante que nous relevons se lit dans les travaux de F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen et W.Q. Judge. Ces derniers alternent les occurrences de *heaven* et *sky*, qui en dépit d'une étymologie différente, partagent la même signification. La diversité lexicale sankrite sous-jacente refait surface à cette occasion.

#### 1.1.3.3. le cinquième élément :

La mention du cinquième élément présente un grand intérêt. En effet, *ākāṣa* connaît plusieurs équivalences au sein des traductions. En premier lieu, nous constatons que ce terme est emprunté par de W.Q. Judge et E. Easwaran, même s'il est orthographié différemment : *akāśa* et *akhasa*. Cet emprunt peut signifier soit que les deux traducteurs souhaitaient



demeurer fidèles au texte source, soit qu'ils ne savaient pas comment traduire en anglais la notion décrite par l'unité lexicale sanskrite. Recourir à un emprunt permet de contourner la difficulté, mais témoigne également d'une faiblesse. Or le sens d'âkâça est parfaitement connu, car ce lexème nominal désigne le cinquième élément. Chez les Anciens, il s'agissait d'un fluide que l'on supposait régner au-dessus de l'atmosphère. Ce fluide portait le nom grec de *aithēr* avant de devenir – après un passage par le latin – *Äther* (alld.), *ether* (angl.). Sous le vocable *ether* ou *Äther* se cachent les espaces célestes (l'air, le ciel, l'espace, l'infini), de sorte que ces lexèmes se suffisent à eux-mêmes et qu'il n'est pas besoin de les spécifier par une composition hypotaxique, telle *Weltäther*. Nous ne tirons pas bénéfice du supplément d'information fournit par *Welt*. Les éléments physiques désignés sont évidemment constitutifs de notre monde.

Cependant, tous les traducteurs n'ont pas interprété âkâça dans son sens grec de « fluide ». En effet, parallèlement à *Äther/ether*, nous lisons également *Raum* (P. Schreiner) et *space* (J.A.B. van Buitenen). Est alors considéré le sens d'« espace » ou d'étendue des airs de l'atmosphère. Pour d'autres énonciateurs, enfin, la constitution d'un groupe nominal expansé s'impose. Nous rapprochons *der allgegenwärtige Raum* (R. Garbe), *der alldurchdringende Raum* (M. von Brück) et *the all-pervading space* (J.A.B. van Buitenen). Les lexèmes verbaux *durchdringen* et *to pervade* transmettent une action de perçage, de transpercement, d'infiltration, dont l'agent est âkâça. En outre, ces trois énonciateurs insistent sur le caractère pénétrant et omniprésent d'âkâça renforcé par la présence de *all-* (angl., alld.), qui marque la globalité, la totalité. En revanche, l'adjectif qualificatif *allgegenwärtig* témoigne d'un certain statisme – à l'inverse des deux verbes dynamiques –, notant de manière très littéraire la présence physique et contemporaine de quelque chose.

Quittant les sphères célestes, nous voilà projetés dans l'élément liquide : l'EAU.

#### 1.1.4. l'eau :

L'évocation du dernier élément constitutif regroupe un grand nombre de termes qui se partagent en trois catégories : généralités, météorologie et cours d'eau.

##### 1.1.4.1. termes génériques :

Les termes génériques auxquels nous avons affaire sont au nombre de trois : *ambu/toya* – les plus neutres – et *âpas*, à la tête d'une immense famille. La traduction de *toya* n'appelle pas de commentaire particulier : *toya* est unanimement traduit par deux

lexèmes parents *Wasser* et *water*. *Wasser* et *water* partagent le même étymon vieux haut allemand : *wazzar* (des mutations phonétiques ayant transformé -zz- en -ss- et -t-), dont l'ancêtre indo-européen n'est autre que le sanskrit *uḍa*<sup>112</sup>. En effet, *uḍa* a engendré le latin *unda*, le gotique *wāto*, le vieux haut allemand *wazzar* grâce à une racine verbale montrant le jaillissement, le surgissement.

Cependant *Wasser* et *water* s'appliquent à plusieurs termes sanskrits dont *âpaś*. Or ce lexème connaît, lui aussi, un descendant en langue germanique avec l'item *ape*, qui indique en vieux prussien le fleuve. Comment ne pas rapprocher *ape* (*der Fluß*) de *die Fluten*, traduction de *âpaś* par R. Boxberger ? *Fluten* (vieux haut allemand *fluot*) désigne littéralement ce qui coule (*das Fließen*) qui peut se transformer en une importante masse d'eau en mouvement<sup>113</sup>. Eloignés quant à leur étymologie, *Wasser/water* et *Fluten* correspondent au sens de *âpaś*, s'agissant de désigner le liquide incolore, inodore, transparent et insipide qu'est l'eau. De même, retrouvons-nous les unités lexicales *Wasser* et *water* face à *ambu*. Pourtant, ces deux termes ne sont pas les plus prisés par les traducteurs. Seulement la moitié d'entre eux les a choisis : R. Garbe, P. Schreiner, M. von Brück, F. Edgerton, A. de Nicolás et M. Pati. En effet, emportés par le cotexte du shloka 67 de la lecture II, certains d'entre eux ont associé *ambu* et *nâva* (navire, bateau), de sorte que ce qui n'aurait dû être qu'une simple évocation de l'eau en tant que surface navigable est devenu *das Meer* (K. Mylius, L. von Schroeder), *the sea* (J.A.B. van Buitenen, E. Easwaran) pour atteindre même *raging ocean* (W.Q. Judge) ou *das offene Meer* (R. Boxberger). Il n'était absolument pas nécessaire de transformer *ambu* (hyperonyme) en *samudra* ou *sâgara*, (hyponymes désignant des cours d'eau) même si le shloka décrit un contexte environnemental maritime. *Das Meer*, *the sea* appartiennent, certes, au champ sémantique de l'eau, mais décrivent les vastes étendues d'eau salée qui couvrent une grande partie de la surface du globe ; ce qui se révèle excessif au regard de la neutralité d'*ambu*.

#### 1.1.4.2. phénomènes météorologiques :

<sup>112</sup> Ce terme n'apparaît pas isolément dans la *Bhagavadgîta*, mais est présent en composition dans *uḍapana* [le réservoir]. Il ne nous est donc pas possible de savoir si les traducteurs germanophones et anglophones l'associent à son descendant direct en emploi autonome.

<sup>113</sup> De même établissons-nous un lien avec le français *flot* (d'après °*fluod* = fleuve) qui renvoie à la même réalité.

Le principal phénomène météorologique cité dans la Bhagavadgîtâ n'est autre que la pluie. Rien de surprenant pour un texte écrit sur le sous-continent indien, largement soumis aux pluies et aux moussons. *Varṣa*, l'eau qui tombe en gouttes sur la terre, provient des *abhra*, nuages. Le sens concret de *varṣa* (base verbale *varṣati* : il pleut) se retrouve facilement dans *der Regen* (alld.) et *rain* (angl.), deux verbes substantivés. Synonyme de *varṣa*, *parjanya* rencontre les mêmes équivalences. Sans fantaisie, l'amas de fines gouttelettes d'eau en suspension dans l'atmosphère – *abhra* – devient en allemand *Wolke* [vieux haut allemand *wolka*, littéralement : ce qui est humide (*das Feuchte*)] et en anglais *cloud*.

#### 1.1.4.3. cours d'eau douce :

Le concept de cours d'eau douce se développe grâce à quatre items : *naḍî*, *srotas*, *ambuvega* et *sampluta*.

*Naḍî* représente la rivière par excellence, de sorte que nous considérons comme parfaitement acceptable que ce terme soit rendu par les items *Fluß* (alld.) et *river* (angl.), en vertu de leur signification. Trois traducteurs allemands emploient d'ors et déjà *Strom*, ce qui nous paraît quelque peu excessif et précipité, car d'une part, l'unité lexicale sanskrite fait preuve de beaucoup de neutralité ne décrivant qu'un cours d'eau de taille modeste, et d'autre part, il nous semble plus judicieux de réserver le lexème nominal *Strom* à la traduction de *srotas* – à la suite de R. Garbe –, en raison de leurs liens étymologiques. Pourquoi ne pas conserver la filiation lorsqu'elle est encore sensible ? Nonobstant, nous admettons parfaitement que *srotas* soit à nouveau relié à l'anglais *river*, faute de synonymes anglais. En bref, nous aurions préféré que L. von Schroeder inversât les désignations de *naḍî* et de *srotas*, de même que P. Schreiner. Quant à K. Mylius, R. Boxberger et M. von Brück, ils utilisent indistinctement le lexème *Fluß* sans exploiter la richesse lexicale de leur langue. De plus, le sens de *srotas* nous incite fortement à l'associer à *Strom*, car il décrit avant tout une grande rivière remarquable par le nombre de ses affluents, par l'importance de son débit et la longueur de son cours.

Le composé *ambuvega* (*ambu* + *vega*), n'est pas une composition figée en sanskrit, de sorte qu'il est plutôt ardu de trouver un lexème synthétique correspondant à cette notion. Néanmoins, toute traduction comportant le sème de l'eau (*ambu*) et décrivant un mouvement (*vega*) convient. Aussi acceptons-nous volontiers le simple *Wogen* (R. Boxberger), paraphrasable en *hohe, starke Welle*. En effet, les deux critères précités y sont bien

perceptibles : *Wogen* et *Welle* désignent le mouvement ondulatoire de l'eau. Ce dernier terme est d'ailleurs largement employé par les autres traducteurs, qui insistent cependant davantage sur l'association des deux composantes (eau + mouvement). Que dire de l'efficacité, de la justesse des termes allemands que nous lisons : *Wasserwogen* (K. Mylius, L. von Schroeder) ou *Wasserströmungen* (M. von Brück). Par ailleurs, nous reconnaissons ici un dérivé de *Strom* : *die Strömung* représente le courant, le mouvement de l'eau qui s'écoule. De même *Wasserfluten* (R. Garbe) répond à la même intention : *Wasser* + écoulement (*Flut* ou flot). Seule la traduction de P. Schreiner perd le caractère synthétique du sanskrit que les précédentes avaient maintenu avec succès : *Flüsse schnellen Laufs* ne pose pas de problème de sens, mais s'éloigne formellement de l'item. Néanmoins, l'aspect synthétique disparaît radicalement en anglais. Nous rencontrons essentiellement des groupes nominaux contenant un groupe prépositionnel : *torrents of water* (M. Pati, F. Edgerton), *currents of water* (A. de Nicolás), *river in spate very faster* (J.A.B. van Buitenen). Il n'y a guère que le groupe nominal *rapid streams* (W.Q. Judge, cours d'eau rapides) réduit à un lexème nominal et à un adjectif qualificatif épithète qui allège le style de la traduction. La proposition infinitive d'E. Easwaran *to flow into the ocean* présente l'inconvénient d'alourdir le shloka et pêche par l'absence du sème de rapidité d'une part, et par l'évocation de l'écoulement d'autre part. Ce traducteur suggère que le mot *ambuvega* désigne des masses d'eau se dirigeant vers un point précis.

Des difficultés stylistiques sont perceptibles dans la traduction de *saṃpluta*. Certes, la très grande majorité des équivalences allemandes et anglaises répond au critère d'affluence, d'inondation, de submersion. Certaines d'entre elles mentionnent la provenance des masses d'eau tandis que d'autres indiquent que les zones géographiques concernées sont submergées ou inondées ou victimes de flots importants. Les expressions se répartissent comme suit :

- mention de la PROVENANCE : *Wasser, das sich von allen Seiten sich ergießt* (K. Mylius), *von allen Seiten zusammenströmen* (R. Garbe), *vonallerwärts strömen* (L. von Schroeder) / *water overflows on all sides* (J.A.B. van Buitenen), *on all sides stretching* (W.Q. Judge), *flood of water on all sides* (A. de Nicolás) ;
- mention de l'INONDATION : *überschwemmen* (R. Boxberger), *von Wasser überflutet sein* (P. Schreiner) / *the whole country is flooded* (E. Easwaran), *flooded region* (M. Pati) ;

- mention du FLUX : **a flood of water** (F. Edgerton), **flood of water on all sides** (A. de Nicolás).

M. von Brück ne s'en tient pas à ce registre et écrit « *Wasser, das überall sprudelt* ». Assurément, cette expression contient l'indication spatiale indiquant que l'eau est présente en tous lieux, en de nombreux endroits. Mais l'idée de jaillissement, d'eau qui bouillonne ou sourd ne convient pas. Il s'agit réellement de montrer que les terres sont submergées par des flots venant de toutes parts.

#### 1.1.4.4. étendues d'eau salée :

Lorsque les masses d'eau s'assemblent, elles en viennent à former des étendues relativement importantes qui prennent la forme de *śamudra* (*śam* + *udra*) et de *śāgara*. *Śamudra* dénote la convergence de masses d'eau. Celle-ci est traduite dans sept des douze traductions par *der Ozean* (alld.) ou *ocean* (angl.) et dans les cinq autres par *Meer* ou *sea* ; l'emploi de l'une ou l'autre unité lexicale ne revêt pas de réelle importance. Les vocables *Ozean* ou *ocean* proviennent tous deux du grec *ōkeanós*, vaste étendue d'eau salée qui couvre une grande partie du globe terrestre. De même *śāgara*, issu soit de *gaṛati* (idée de chute) soit de *gīraṭi* (idée d'absorption) rencontre indistinctement *Meer*, *Ozean* en allemand et uniquement *ocean* en anglais. Deux traducteurs germanophones se démarquent cependant en écrivant *die Gewässer*, formation de sens collectif bâtie sur *Wasser*. Ce terme hypospécifique, générique de *See*, *Fluß*, *Meer*, ne présente pas un grand intérêt en raison de son imprécision manifeste alors que *śāgara* suggère une immensité d'eau : accumulation naturelle et d'une certaine importance de masses d'eau (= les eaux en langage géographique).

### 1.2. les astres :

#### 1.2.1. le soleil :

Trois termes désignent le Soleil en sanskrit : *śūrya* (absent du texte qui nous occupe), *âḍitya* et *ravi*. Nous ne nous appesantissons pas sur *âḍitya*, qui trouve davantage sa place dans la rubrique des désignations des divinités.

Que faire dans ce cas de *ravi* ? *Ravi* renvoie initialement à l'aspect brillant du soleil, de sorte qu'il est logique de lire dans les traductions allemandes l'adjectif déverbatif (participe présent) *strahlend* au sein du groupe nominal *strahlende Sonne*, car il s'agit bien de cet aspect du soleil qui nous est proposé : le soleil brille, rayonne (**to shine** en anglais, J.A.B. van

Buitenen), est radieux (*radiant sun*, A. de Nicolás). Parallèlement à l'évocation du rayonnement sous la forme d'un verbe présentant le phénomène comme se déroulant (forme processuelle avec *shining*, par exemple) qui met en valeur l'action du soleil, nous trouvons également un lexème composé. *Sonnenpracht* accentue le caractère brillant du soleil plutôt qu'il ne focalise l'interprétation sur le SOLEIL. La priorité semble être donnée au résultat optique, éblouissant de la manifestation. A la lecture de ce lexème, nous retenons essentiellement la splendeur qui se trouve dans ce cas précis associée au soleil, mais qui pourrait parfaitement trouver un autre point d'application. Néanmoins, il est tout à fait possible de se contenter des lexèmes simples *Sonne* (L. von Schroeder) ou *sun* (E. Easwaran).

### 1.2.2. la lune :

L'évocation du satellite de la Terre se fait au moyen de deux vocables : *cāṇḍraṃaṣ* et *çaṇḍāṅka*, tous deux traduits par l'allemand *Mond* et son pendant anglais *moon*. Ne disposant que de ces deux termes, les traducteurs germanophones et anglophones se voient contraints d'omettre les subtilités de formation des deux unités de langue source. Rappelons que *cāṇḍraṃaṣ* est composé de *cāṇḍra* (lumineux) et de *ṃaṣ* (mois) alors que *çaṇḍāṅka* se détaille en *çaṇḍa* (lièvre) et *āṅka* (signe, marque). Echappe au lecteur occidental une partie des représentations que les Hindous se construisent à propos de la lune.

Partageant le ciel avec la lune, les *ṅakṣatra* deviennent par ordre de priorité *die Gestirne* (R. Garbe, L. von Schroeder et M. von Brück) associé ou non à *Schar*, qui en accentue le nombre. En effet, *die Gestirne* présente l'avantage d'être formé à partir de *Stern* (étoile) dans un sens de pluriel collectif désignant des corps célestes lumineux. De même *das Sternengebiet* (R. Boxberger) est acceptable, même si *Stern* représente un hyponyme de *Gestirne*. L'adjonction de *Heer*, par son caractère vieilli, le place dans un usage soutenu, orienté vers le langage technique de l'astronomie. Cependant, il n'est pas possible de se contenter du trait de luminosité comme s'y livrent K. Mylius avec *die Lichter*, F. Edgerton ou A. de Nicolás en usant du simple terme *light (the lights)*.

Nous rapprochons les travaux de M. von Brück et de J.A.B. van Buitenen : le lexème nominal (*die*) *Himmelslichter* équivaut strictement au groupe nominal *celestial lights*. Ces équivalences mentionnent toutes deux une lumière (*light/Licht*) située dans le ciel (*Himmel/celestial*). Les termes chefs de groupe sont rigoureusement identiques, l'indication spatiale prend la forme d'une part d'un déterminant nominal et d'autre part d'un adjectif

qualificatif épithète (*celestial* qualifie « ce qui est relatif au ciel »). Néanmoins, ces deux expressions paraissent relativement faibles, même si la présence d’une relation hypotaxique entre *Himmel* et *Lichter* permet de mieux cerner la notion suggérée par *naḥṣātra*. La création du lexème composé *Himmelskörper* pallierait cette difficulté que contourne le groupe nominal *luminous bodies* sans atteindre l’efficacité de *luminaries* (corps lumineux, astres, E. Easwaran). Il est à noter cependant que les termes anglais appartiennent sans exception au même champ lexical et notionnel de la lumière (*light, luminous, luminaries*).

### 1.3. l’obscurité, la lumière :

#### 1.3.1. l’obscurité :

Terme essentiel marquant l’obscurité, *ṭamaṣ* se trouve rendu par des lexèmes nominaux formés d’adjectifs qualificatifs et de suffixes marquant le changement de classe grammaticale (passage de l’adjectif au substantif). Du point de vue morphologique, nous lisons *darkness* (*dark* + *ness*) dans toutes les traductions en langue anglaise et *Dunkelheit* (adjectif *dunkel* + *-heit* permettant de former des lexèmes nominaux féminins) ou *Finsternis* (*finster* – adjectif – + *-nis*, classe des lexèmes nominaux féminins) en allemand. En alternance avec *Dunkelheit* (P. Schreiner et M. von Brück), nous consignons également le substantif *Dunkel* (R. Boxberger), strictement synonyme du précédent, mais relevant d’un registre de langage différent et plus châtié. *Dunkel, Dunkelheit, darkness* notent soit une absence de lumière soit une privation habituelle ou inhabituelle : une certaine obscurité conformément au sens de *ṭamaṣ*. Par ailleurs *Finsternis* équivaut à *Dunkelheit*, mais possède des sèmes spécifiques qui connotent une obscurité plus profonde considérée le plus souvent comme un milieu matériel, proche des ténèbres. Ce sens s’applique également à *ṭamaṣ*, qui peut même renvoyer à l’enfer. A l’occasion de l’examen de cette unité lexicale sanskrite, nous constatons qu’un lexème source simple a été rendu par des lexèmes cibles complexes.

#### 1.3.2. la lumière :

L’analyse des termes appartenant au champ sémantique de la luminosité avait mis en évidence leurs similitudes. Certains items sont à regrouper soit en raison de leur base de formation, soit en fonction de leur sens. Aussi avons-nous placé ensemble *praḥhā* et *prakāṣa*, qui comportent tous les deux le préfixe *pra-* (marqueur d’intensité) et dont les bases verbales

de formation [BHĀ- et KĀÇ-] sont synonymes. Sont-ils traités de manière indépendante par les traducteurs allemands et anglais ou font-ils l'objet d'un amalgame ?

Seul un tiers des traducteurs a employé le même item afin de rendre *prabhā* et *prakāṣa* : K. Mylius, R. Garbe et J.A.B. van Buitenen recourent, selon leur idiome, à *Licht* (alld.) ou *light* (angl.), tandis W.Q. Judge différencie les items sources en complétant des unités cibles ayant en facteur commun le mot *light*. Ainsi ce dernier donne la priorité à l'évocation de l'intensité par l'intermédiaire de l'adjectif qualificatif *bright* (lumineux, brillant, éclatant). Autre traducteur à ne pas différencier *prabhā* et *prakāṣa*, M. von Brück écrit *das Leuchten*, qui pêche par sa trop grande neutralité et ne fait que noter l'action de réflexion de la lumière.

*Prabhā* et *prakāṣa* indiquent que la lumière qui est diffusée est d'une grande intensité, car il s'agit d'une splendeur, d'un éclat. Or nous remarquons avec surprise que les termes allemands ou anglais reflètent une grande neutralité : concrètement nous relevons neuf unités lexicales hypospécifiques. Détaillons les traductions attribuées au premier des deux termes. *Das Licht* (L. von Schroeder) et son homologue *light* (F. Edgerton, M. Pati) ne désignent que l'agent physique capable d'impressionner l'œil, de rendre les choses visibles. *Licht* ou *light* définissent ce par quoi les choses sont éclairées : ce peut être une clarté, une lueur, un reflet, un éclat, autant d'hyponyme de « lumière ». De même le verbe substantivé *das Leuchten* (P. Schreiner) ne nous place pas dans le registre de l'intensité lumineuse, car il ne fait que noter la diffusion de lumière. Seuls trois traducteurs répondent correctement à *prabhā* en écrivant *der Glanz* (R. Boxberger), qui décrit une lumière vive et intense ou *radiance* (E. Easwaran et A. de Nicolás), synonyme de rayonnement, de splendeur.

Second terme du couple, *prakāṣa* subit un traitement différent : en effet, les traductions très neutres de type *Licht/light/Leuchten* ne sont plus qu'au nombre de six sur les onze travaux. Dans les faits, nous constatons le remplacement de *das Leuchten* (P. Schreiner) par un terme plus expressif : *die Lichtkraft*. En effet, P. Schreiner insiste davantage sur la puissance dégagée par cette lumière que sur son intensité. *Light* se transforme en *illumination* chez F. Edgerton : le sème d'intensité se manifeste davantage avec ce nom anglais le plus souvent appliqué à l'éclairage des édifices publics. Dans un souci de précision R. Boxberger et L. von Schroeder délaissent *Licht* pour *Schein* (voire *heller Schein*, pour le premier des deux) se référant probablement à la signification de la base verbale initiale : KĀÇ- contient la



notion d'apparition, l'idée qu'un élément devient visible et perceptible. Or *Schein* renvoie à l'apparition d'un phénomène imputable à une source de lumière.

Autre unité lexicale du domaine de la lumière, *vibhâ* aurait pu s'agréger à *prabhâ*, car ils partagent la même base verbale BHĀ- dont le sens premier est celui de briller, resplendir. Or la co-présence dans un même shloka de *vibhâ* et de *tejas* influe sur le sens accordé à l'un comme à l'autre. En effet, *vibhâ* se trouve majoritairement traduit dans ce shloka par les items *Feuer* (alld.) ou *fire* (angl.) en relation avec l'évocation de *Vibhâvasu*, le dieu du feu. Il est à noter que le préfixe *vi-* diffère de *pra-* n'évoquant pas l'intensité, mais la diffusion de la lumière. Seuls M. von Brück et J.A.B. van Buitenen optent pour *die Sonne* et *the sun* opposant *vibhâ* et *cāṇḍramas*.

Dans le cadre de la désignation de l'éclat, nous ajoutons *tejas*, dont ce n'est cependant pas le sens premier. La notion de splendeur contenue dans le sanskrit *tejas* se retrouve à l'identique en allemand avec *der Glanz* (K. Mylius et L. von Schroeder), *brilliance* (F. Edgerton, M. Pati), *brightness* (W.Q. Judge) et *radiance* (E. Easwaran). En marge de ces équivalences, apparaissent des unités lexicales aussi diverses que *fire* (J.A.B. van Buitenen), *die Glut* (R. Garbe, P. Schreiner). Comment expliquer l'intrusion du champ lexical du feu, de l'âtre dans le domaine de la luminosité ? La présence de *vibhâ(vâsu)* dans le shloka conduit certains traducteurs à privilégier l'un des nombreux sens de *tejas*, c'est-à-dire (la) flamme. Ainsi *tejas* se transforme en *fire* (feu), en *Glut*, moins concrètement ancré dans la désignation du feu, mais suggérant une ardeur, une masse rougeoyante. Résumant les nombreux sens de *tejas*, M. von Brück retient de son sémantisme la force, l'ardeur, la puissance et l'éclat : deux sèmes qui deviennent efficacement en allemand *die Strahlkraft* (« la puissance de rayonnement »). En revanche, *der Widerschein* (R. Boxberger) ne suggère que le (pâle) reflet d'une clarté, ce qui ne correspond pas au degré d'intensité contenu dans *tejas*.

En dernier lieu, il convient de considérer le mot sanskrit *vyotis*, appartenant certes au champ sémantique de la lumière, mais notant une intensité lumineuse radicalement différente, proche de la clarté. Rappelons que ce mot est le plus souvent associé à la lune. Dans le shloka 24 de la lecture VIII, le sens de *vyotis* se trouve influencé par la présence de *ahar* (le jour) de sorte que des équivalences telles que *sunshine*, *Sonnenlicht* sont acceptables. L. von

Schroeder et R. Boxberger utilisent le lexème *Tag* en opposant le jour à la nuit : *der Tag* représente l'espace temporel pendant lequel le soleil brille (*Zeit, wo die Sonne brennt*).

#### 1.4. ce qui peuple l'univers :

##### 1.4.1. dieux, divinités, démons :

Trois termes se partagent l'évocation des divinités bienfaitantes ou malveillantes : les *deva* (divinités positives), les *aṣura* (êtres puissants devenus les ennemis des dieux) et les *dānava* (divinités malveillantes d'un statut inférieur).

En dépit des liens étymologiques existant entre le sanskrit *deva* et le vieux-germanique *teiwa*, le vieux haut allemand *Zio*, nous ne rencontrons pas de termes allemands rappelant de façon frappante le mot sanskrit. *Gott* (alld.), *god* (angl.) renvoient essentiellement à un être surnaturel, supérieur à tous les autres, considéré comme étant à l'origine de tout événement, décidant du destin de chaque être humain, jugeant son comportement moral et tenant le rôle de son sauveur<sup>114</sup> : autant de notions spécifiques aux religions monothéistes et plus particulièrement aux religions chrétiennes. Néanmoins, il n'est pas réellement possible de rejeter ces deux lexèmes nominaux, car les langues anglaise et allemande n'offrent pas de réponses plus appropriées. Recourir à l'emprunt du mot sanskrit serait une solution acceptable si *deva* se voyait accompagné d'une note explicative, qui malheureusement fait défaut dans la traduction d'E. Easwaran.

De statut inférieur, les *dānava* et les *aṣura* connaissent deux sortes de traduction : dans un premier cas, ils font l'objet d'emprunts : *aṣura* est emprunté au sanskrit par deux fois (J.A.B. van Buitenen et W.Q. Judge), *dānava* une seule fois (J.A.B. van Buitenen). Il est à remarquer qu'aucun traducteur n'emprunte systématiquement les trois termes *deva*, *dānava*, et *aṣura*. S'ils sont traduits, *aṣura* et *dānava* sont associés l'un comme l'autre soit à *Dämonen* (alld.)/*demons* (angl.) soit à *Geister*. Rassembler les deux notions sanskrites sous un même vocable pose cependant le problème de la différenciation de deux types d'êtres maléfiques dissemblables aux yeux des Hindous. En effet, les *aṣura* sont des divinités déchues, des ennemis des dieux, que leur puissance permettait d'affronter tandis que les *dānava* désignent une catégorie de divinités hostiles, en souvenir d'une tribu ennemie portant le nom avestique

---

<sup>114</sup> Définition du mot *Gott* relevée dans le Duden : *im Monotheismus höchster, übernatürliches Wesen, das als Schöpfer Ursache alles Naturgeschehens ist, das Schicksal der Menschen lenkt, Richter über ihr sittliches Verhalten und ihr Heilsbringer ist.*

de *Dānus*. Il semblerait que les traducteurs allemands et anglophones se résignent à cette fusion par manque de termes spécifiques. Ainsi le lexème nominal pluriel *die Geister* renvoie à des esprits, qui pourraient tout aussi bien être bienfaisants, mais qui sont présentés dans ce contexte comme malfaisants. Il est plus intéressant alors de considérer le mot *Dämon* et son homologue anglais *demon*. En effet, lorsque nous nous sommes livrés à la comparaison des traductions de langues romanes, nous avons rejeté le terme français démon dans ce contexte. Qu'en est-il en allemand et en anglais ? Autant l'acception du nom démon renvoie en français à la notion de « mauvais ange », « diable », autant les termes allemands et anglais désignent davantage un esprit mauvais, mi-homme, mi-dieu. Comment expliquer cette différence ? Incontestablement, démon (fr.) et *Dämon* (alld.) sont tous les deux parvenus dans les langues considérées par l'intermédiaire du latin *daemon*, mais le terme allemand (et à sa suite le mot anglais) a conservé le sémantisme originel du vocable grec *daimōn*, qui désigne une divinité, un demi-dieu, un génie. *Dämon* et *demon* ne se trouvent pas entachés par un emploi chrétien de sorte qu'ils s'adaptent à la perfection à la situation décrite par l'unité lexicale sanskrite.

Intéressons-nous à présent aux éléments végétaux et animaux qui peuplent l'univers.

#### 1.4.2. les végétaux :

L'*açvattha*, arbre sacré, se trouve largement intégré à la moitié des productions allemandes et anglaises. Celui-ci présente toutefois des différences orthographiques : *aśvattha* (K. Mylius, P. Schreiner et A. de Nicolás), *ashvattha* (E. Easwaran), *açvattha* (L. von Schroeder) et *asvattha tree* (W.Q. Judge).

Objet de traduction, *açvattha* est parfaitement rendu : *der Feigenbaum* (alld.), *the fig-tree* (angl.) reprennent à la fois la structure globale des composés sanskrits sous la forme du déterminant précédant le déterminé et désignent efficacement le figuier sacré, même si (*die*) *Feige* pouvait se suffire à lui-même, car il est pourvu des deux acceptions : arbre (*Feigenbaum*) et fruit de l'arbre (*Feige*). Il est à remarquer que *Feige* (vieux haut allemand *fīga*) ou *fig* dérivent du provençal *figa*, emprunté au latin *fica*, issu lui-même de *ficus*. Afin d'insister sur l'aspect exceptionnel de cet arbre, R. Garbe, F. Edgerton et J.A.B. van Buitenen lui adjoignent un adjectif qualificatif épithète, qui souligne son caractère sacré : *heilig* et *holy*, strictement synonymes et de même ascendance.

Autre végétal symbolisant l'Inde, *padma-pattra* trouve sans difficulté de parfaits homologues dans les langues germaniques tant sur le plan structurel que sémantique. En effet, *padma-pattra* est un mot composé sanskrit dont les deux membres sont juxtaposés, reliés par un trait d'union et non par une soudure graphique comme la plupart des vocables de l'indo-européen. Ceci explique l'absence de ce mot dans les dictionnaires ; son usage se trouvant probablement réduit à la *Bhagavadgîta*. Seuls certains traducteurs anglais respectent cette particularité de *padma-pattra*. F. Edgerton, M. Pati construisent un mot composé de **lotus** (*padma*) et **leaf** (*pattra*) en respectant l'ordre hiérarchique déterminant + déterminé reliés par un trait d'union, soit **lotus-leaf**. J.A.B. van Buitenen procède de même en prenant en considération la seconde acception de *pattra* : **petal** ; ce qui donne **lotus-petal**. A. de Nicolás conserve efficacement l'ordre des membres du composé, mais n'utilise pas du trait d'union, juxtaposant simplement les deux termes : **lotus leaf**. En dépit de l'absence de trait d'union, il n'en demeure pas moins que la traduction d'A. de Nicolás se révèle plus performante que **the leaf of a lotus** (E. Easwaran et W.Q. Judge), formule développant inutilement le thème alors que la langue anglaise peut user de l'enveloppement. Structurer un groupe nominal expansé sous la forme lexème nominal (**leaf**) + préposition (**of**) + déterminant (**a**) + lexème nominal (**lotus**) revient à thématiser l'énoncé sur le modèle des langues romanes. Ceci entraîne une perte d'efficacité et un alourdissement du style des vers. Se conformant au modèle sanskrit, les traducteurs allemands composent un vocable formé de *Lotus* et de *Blatt* par une soudure graphique : une simple juxtaposition est inenvisageable en allemand, alors que l'utilisation du trait d'union se rencontre. Remarquons, toutefois, une différence de niveau de langue entre *Lotus* (emprunté au latin), dérivé secondaire, de registre courant et *Lotos* (emprunté au grec *lōtós*), dérivé primaire employé par P. Schreiner et M. von Brück : *Lotusblätter* est plus commun que *Lotosblatt* (au singulier).

Partant de la cime de l'arbre, nous distinguons *çâkhâ* de *pravâla*, *çâkhâ* représentant les branches de l'arbre et *pravâla* désignant les jeunes pousses, qui ne sont pas encore complètement achevées.

Sans aucune surprise, *çâkhâ* se trouve unanimement rendu par les lexèmes nominaux allemand *Zweige* et anglais **branches**. *Zweig* peut correspondre à des rameaux, à des branches secondaires partant d'une bifurcation ; nous pouvons également envisager d'utiliser le terme allemand *Ast*, qui désigne les branches qui partent directement du tronc de l'arbre. Si

nous comparons *Zweige* et *branches*, nous constatons que ce ne sont pas les mêmes branches de l'arbre qui sont désignées ; elles s'opposent sur le critère de la grosseur. *Zweige* équivaut à un rameau alors que *branche* (angl.) représente la ramification la plus forte, latérale de la tige ligneuse d'un arbre. Toutefois cette nuance sémantique est bien légère pour qu'un lecteur s'en aperçoive.

Considérons à présent la traduction de *pravâḷa*. Tous les traducteurs s'accordent pour l'interpréter comme un bourgeon, une jeune pousse. Cette signification est servie par les lexèmes suivants :

- *Sproß* (K. Mylius) et son correspondant anglais de même ascendance, *sprout* (F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen, A. de Nicolás) désignent l'excroissance formée de pièces très jeunes, riches en cellules en voie de cloisonnement. Ce terme spécifique apparaît sous la forme à la fois d'un lexème nominal, mais aussi d'un participe présent du verbe *sprossen* (*sprossend*, L. von Schroeder). E. Easwaran et M. Pati emploient quant à eux, un synonyme de *sprout* : *bud* ;

- *Trieb* (moyen haut allemand *trîp*, R. Boxberger, P. Schreiner et M. von Brück) rejoint dans son sémantisme le nom anglais *shoot*, qui dénote une pousse de plante. Si nous comparons *Trieb* et *Sproß*, nous constatons que le premier joue le rôle d'hyperonyme du second, car il réfère, d'une manière très générale, à une partie de la plante qui développe plus tard des feuilles et qui souvent se transforme en bois. Par ces deux unités lexicales, les énonciateurs germanophones et anglophones ne mentionnent que des pousses d'arbre, que P. Schreiner et M. von Brück qualifient de *jung[e]* (jeune[s] ou récent[es]), mettant en lumière leur précocité.

Seul E. Easwaran commet un faux-sens en interprétant *pravâḷa* dans le sens de *çâkhâ*. En écrivant *limbs of the tree*, E. Easwaran suppose que les branches sont de taille importante ; il parle dans ce cas de grosses branches, qui n'apparaissent absolument pas en sanskrit sous la forme de *pravâḷa*. Bien au contraire, derrière *pravâḷa* se cachent les bourgeons, les ramilles et non les branches principales. En revanche, il aurait été plus judicieux de réserver ce groupe nominal à *çâkhâ*, ramification la plus forte, latérale de la tige ligneuse d'un arbre. Il est intéressant de souligner les similitudes sémantiques existant entre *limb* et *branche*. En effet, l'anglais *branche* est emprunté à la langue française, qui a eu elle-même recourt au latin *branca*. Or *branca* désignait les pattes d'un animal tandis que *limb* indique à

la fois les branches d'un arbre, mais aussi les parties d'un animal. Deux termes n'ayant aucune parenté s'en viennent à désigner exactement les mêmes concepts.

Une difficulté semblable se renouvelle lors de la traduction de *puṣpa*. Dans l'ordre, nous rencontrons naturellement *pravāḷa* (bourgeons), puis *puṣpa*, aboutissement du bourgeon, le plus souvent sous la forme d'une fleur. À l'inverse de la langue française, qui ne différencie pas la fleur (plante considérée dans sa fleur) et la fleur (production colorée, parfois odorante, de certains végétaux, souvent considérée avec sa tige), la langue allemande possède deux mots pour rendre compte de deux réalités : *die Blume* désigne la fleur avec sa tige, alors que *die Blüte* dénote une partie de la plante, qui sert à la floraison et à la reproduction. Partant de ce constat, il convient de privilégier l'emploi de *Blüte*, présent dans quatre traductions allemandes sur six (K. Mylius, R. Boxberger, L. von Schroeder et P. Schreiner). La dernière étape d'un processus qui a débuté avec *pravāḷa* (le bourgeon) se termine avec *phala* : le fruit. *Phala* devient *Frucht* (alld.), *fruit* (angl.), deux termes empruntés au latin *fructus*. Se nourrissant, pour certains de végétaux, voici les animaux. Ceux qui apparaissent dans la Bhagavadgītā sont parmi les plus représentatifs du monde hindou.

#### 1.4.3. les animaux :

##### 1.4.3.1. le serpent :

Le Chant du Bienheureux fait mention de trois espèces de serpents : les *nāga*, les *uraḡa* et les *śarpaṇa*. Le premier des vocables représente les êtres semi-divins et joue le rôle d'hyperonyme des autres désignations. En raison du caractère divin des *nāga*, il nous semble normal que les traducteurs germanophones et anglophones recourent à l'emprunt de cette dénomination, appliquée à des divinités inconnues dans notre mythologie. Ainsi relevons-nous sept emprunts sur les douze travaux considérés : ces emprunts diffèrent par leur orthographe et par la présence ou non d'une majuscule en début de mot si la langue autorise cette mise en relief. F. Edgerton n'emploie pas la majuscule alors que W.Q. Judge et A. de Nicolás la mentionnent afin d'insister sur le caractère divin des serpents *nāga*.

Trois émetteurs traduisent en langue d'arrivée le terme sanskrit *nāga* : J.A.B. van Buitenen utilise le mot **serpent**, au pluriel assujéti à un « **S** » majuscule, témoignant ainsi de la valeur catégorielle de *nāga*. Afin de différencier les *nāga* des autres reptiles, R. Boxberger retient leur caractère divin et compose le lexème *Schlangengötter* (littéralement, les dieux des serpents, des reptiles). De même le groupe nominal **king of the snake** (E. Easwaran)

s'applique convenablement à nâga. En revanche, la désignation de P. Schreiner de la forme *Schlangenwesen* se révèle trop neutre pour les entités hindoues désignées : ce ne sont pas de simples reptiles, mais réellement les dieux des reptiles.

L'hypospécification se poursuit dans la traduction de uraḡa. En effet, P. Schreiner recourt au même lexème de sorte qu'il est impossible de différencier les espèces de serpents présentées dans la *Bhagavadgîtâ*. Or le terme uraḡa indique le mode de locomotion des animaux concernés : ils se déplacent en rampant sur leur abdomen (uraḡ = poitrine + GAM-, verbe de mouvement). Nous retrouvons cette motivation de la désignation, dans un premier temps, en langue allemande grâce à *Schlange*, nom employé par tous les interprètes germanophones isolément ou en composition. Die *Schlange* (vieux haut allemand *slango*) est issu du verbe *schlingen*, qui décrit un mode de locomotion fondé sur la reptation : l'animal rampe, se faufile. *Schlingen* se rapproche ainsi du verbe latin *serpere*, dont est issu *serpentum*, accusatif de *serpens*, participe présent substantivé du verbe précité. *Serpere* se trouve à l'origine du terme anglais *serpent*, emprunté au français. *Serpent* est perceptible dans cinq des six traductions en langue anglaise, avant d'être remplacé par *snake* dans le texte produit par J.A.B. van Buitenen. Parallèlement à un usage autonome, nous trouvons *Schlange* comme chef d'un groupe nominal expansé : *die himmlischen Schlange* (R. Garbe), comme membre d'un composé : *Himmelschlange* (L. von Schroeder). La qualification opérée par ces deux transmetteurs se justifie par la coprésence de uraḡa et ðivya au sein du même shloka. *Divya* conférant au terme qualifié un caractère divin, ou céleste, il était envisageable, comme l'a fait L. von Schroeder, de former un composé de deux lexèmes nominaux en relation hypotaxique, plus synthétique qu'un groupe nominal expansé comportant un adjectif qualificatif. Néanmoins, la plupart des émetteurs a recouru aux adjectifs qualificatifs : *himmlisch/celestial* (E. Easwaran et A. de Nicolás)/*heavenly* (W.Q. Judge) ou *göttlich/divine* (F. Edgerton et J.A.B. van Buitenen) afin de ne pas accorder à *Schlangen* une qualité intrinsèque de caractère divin. Remarquons toutefois que le terme *Schlangenwesen*, que nous avons refusé comme équivalent de nâga chez P. Schreiner se justifie parfaitement dans ce contexte, beaucoup plus neutre.

En dernier lieu, il convient de se pencher sur les correspondances appliquées à sarpaṇa, qui repose une fois encore sur l'évocation du mode de locomotion : le sarpaṇa rampe (lat. *serpere*). Les traducteurs allemands ne possédant qu'un seul terme pour désigner les

reptiles, le réemploient dans ce shloka : *die Schlangen* apparaît dans tous les travaux. Les émetteurs anglais peuvent, quant à eux, choisir **snake** ou **serpent**. Nous accorderions notre préférence à **serpent**, plus proche de l'étymon sanskrit, et qui suggère facilement l'action de ramper, réservant dans ce cas **snake** à *uraga*. Nonobstant, du point de vue sémantique aucune des deux équivalences n'est à rejeter.

#### 1.4.3.2. la vache :

S'agissant de l'évocation des vaches, nous sommes confrontés à trois termes : *go*, *dhenu* et *kâmaḍhuk/kâmaḍhenu*. Ces trois désignations permettent à la langue sanskrite de dissocier les bœufs, bovins, dans leur aspect générique (*go*) des vaches productrices de lait (*dhenu*) de la vache mythique (*kâmaḍhenu* ou *kâmaḍhuk*).

Le premier vocable, *go*, se traduit efficacement par *Rind* : en choisissant ce nom, R. Boxberger et R. Garbe s'en tiennent à la généralité décrite par l'item sanskrit : il s'agit de bovins, en général, à la rigueur de génisses (en parlant de jeunes vaches). Utiliser dès à présent *die Kuh*, comme s'y livrent K. Mylius, L. von Schroeder, P. Schreiner et M. von Brück, témoigne d'un empressement interprétatif : en effet, *die Kuh* désigne la vache, le plus souvent après la naissance d'un premier veau. Il est dommage de ne pas exploiter les ressources lexicales de la langue allemande, qui possède deux unités lexicales distinctes, à l'inverse de l'anglaise, ne pouvant recourir qu'à *cow*. Dans les faits, les traducteurs anglais sont obligés d'écrire *cow* au regard de *go*, *dhenu* et *kâmaḍhuk*<sup>115</sup>. En revanche, il est indispensable d'utiliser le nom *Kuh* lors de la traduction de *dhenu*, car le mot sanskrit décrit la vache laitière, nourricière par excellence. K. Mylius appréhende parfaitement le concept sous-jacent avec *die Milchkuh*, qui combine les deux sèmes essentiels contenus dans *dhenu*.

En dernier lieu, le traitement de *kâmaḍhenu/kâmaḍhuk* revêt deux formes : l'emprunt (trois cas sur onze), ou la traduction synthétique : *die Wunschkuh* (K. Mylius et R. Garbe) et la traduction analytique (groupes nominaux). Les emprunts n'appellent guère de commentaire, car ils se justifient en raison de la particularité de la vache évoquée. De plus, la plupart de ces emprunts sont accompagnés d'une note explicative (L. von Schroeder et E. Easwaran). Les traductions synthétiques mettent en œuvre des procédés de composition nominale reprenant les sèmes essentiels de *kâmaḍhenu* : *kâma* (désir) + *dhenu* (vache) ; ce qui donne en allemand *Wunschkuh*. De même sens, mais de forme plus imparfaite, les

---

<sup>115</sup> Cette dernière se verra davantage qualifiée.



groupes nominaux allemands de type nom + participe présent substantivé ou pronom + proposition relative complétive satisfont dans une moindre mesure le lecteur. *Die wunscherfüllende Kuh* reste encore raisonnable tandis que *jene [Kuh], die alle Wünsche erfüllt* alourdit par trop le style du shloka, d'autant que la langue allemande ne tend pas naturellement vers des développements thématiques. Nous ne pouvons pas en dire autant de l'anglaise, qui se voit astreinte à former des groupes nominaux expansés forts corrects : **the cow of wishes** (de même étymologie que l'allemand *Wunsch*), **the cow of plenty** (la vache d'abondance). En dépit des remarques émises, les traductions étudiées retracent parfaitement le sens de *kâmaḍhenu / kâmaḍhuk*. A contrario, la présence de Surabhi dans la traduction de R. Boxberger pose un grave problème, car Surabhi (l'Odorante) n'est pas *Kâmaḍhuk*, mais bien sa mère : partant de là, il nous est impossible d'accepter cette équivalence.

#### 1.4.3.3. le cheval :

Nous avons relevé la présence d'açva dans la Bhagavadgîtâ. Cet item sanskrit se trouve unanimement rendu par **horse**, en anglais et se partage entre *Roß* et *Pferd* en allemand. Devons-nous distinguer *Pferd* de *Roß* ? L'unité lexicale *Roß* décrit en allemand un cheval noble, beau et grand, conforme à ce que le langage poétique français suggère avec coursier alors que *das Pferd* désigne plus communément, en allemand moderne, le cheval. Cependant l'étymologie de *Pferd* nous renvoie au vieux haut allemand *pfärfrit, pfarifrit*, issu du latin par(a)veredus, le cheval de course, lui-même découlant du grec para- (à côté de) et de veredus (latin tardif, extrait du celte : cheval). Par conséquent, *Pferd* désigne indifféremment le cheval de trait et le cheval de course. Aussi acceptons-nous les deux propositions.

#### 1.4.3.4. l'éléphant :

Sans revenir sur la motivation à la source du mot *hastin* (*hastâ = main*), nous indiquons simplement que ce terme se voit attribuer comme correspondants *Elefant* (alld.)/*elephant* (angl.). L'origine du mot allemand *Elefant* remonte au vieux haut allemand *elphant, elafant*, issu du latin *elephantus*, dérivant du grec *eléphas* extrait de l'égyptien *âb(u)* par l'intermédiaire du copte *eb(o)u*.

#### 1.4.3.5. le chien :

Antérieurement, nous avons démontré que les traces étymologiques de l'item  $\zeta\upsilon\alpha\eta$  étaient encore perceptibles dans les désignations du chien dans des langues indo-européennes. Le thème faible de  $\zeta\upsilon\alpha\eta$  ( $\zeta\upsilon\eta$ ) apparaît en gotique dans *hun-d-s*, et a fortiori dans le nouveau allemand *Hund*, que nous lisons dans tous les travaux allemands.  $\zeta\upsilon\alpha\eta$  devient sans surprise *dog* en anglais.

#### 1.4.3.6. le lion :

Précédemment nous avons signalé que la divinité Indra représentait le dieu de l'orage, du feu en laissant entendre que le terme sanskrit signifie littéralement « le roi entre ». Si nous considérons le règne animal, l'emploi d'Indra dans le contexte décrit par la *Bhagavadgîtâ* nous renvoie à la notion de « meilleur entre [les animaux] », de « roi parmi [les animaux] ». Derrière cette dénomination se manifeste le roi des animaux, c'est-à-dire le lion. Cette acception est la base des traductions d'Indra dans les travaux étudiés. Notons dans un premier temps que les items *lion* (angl.) et *Löwe* (alld., L. von Schroeder) représentent la moitié des équivalences d'*indra*. *Lion* et *Löwe* – vieux haut allemand *le(w)o* – partagent un même étymon latin *leo*, du grec *léōn*, grand carnassier. Le terme *lion* est présent dans cinq des six traductions anglo-saxonnes. L'autre moitié des désignations ne nomme pas précisément l'animal suggéré, mais le présente sous les traits du roi des animaux, des bêtes sauvages. Ainsi relevons-nous *king of the beast* (F. Edgerton), *König der Tiere* (R. Garbe, P. Schreiner et M. von Brück) selon un mode de développement, *Tierkönig* (K. Mylius) selon une structure plus familière de l'allemand, mais de sens identique. En dernier lieu, R. Boxberger l'associe à *der Fürst* : certes nous conservons l'idée de souveraineté, mais le prince est inférieur au roi ; de plus l'image communément admise concernant le lion le place comme le roi des animaux et non comme le prince des bêtes sauvages. A étudier ces traductions, nous constatons que le lion est soit le roi des animaux (*Tiere* en allemand), soit le roi des bêtes sauvages (*beast* en anglais). Devons-nous distinguer et réfuter l'une des deux acceptions ?

#### 1.4.3.7. les bêtes sauvages :

Sont rassemblés sous le vocable *mṛga* des animaux comme le cerf, le daim, l'antilope mais aussi, le buffle (*mṛga-māhīṣa*), l'éléphant (*mṛga-hastin*). Entre *Tiere*, *animals*, *beats* existe-t-il une traduction plus appropriée qu'une autre ? L'unité lexicale allemande *Tier* se rapproche de la notion d'animal [c'est-à-dire d'être vivant qui respire] décrite identiquement par le terme anglais *beast* directement emprunté au latin. Pourtant, *beast* ne se contente pas

de désigner les animaux, mais évoque le concept de bêtes sauvages (bêtes et **beast** sont de même étymologie). Il nous fait dissocier la bête qui représente tout être animé à l'exception de l'homme et l'animal qui peut inclure l'homme ou tout au contraire l'exclure. Effectivement l'animal (concept incluant l'homme) désigne un être vivant doué de sensibilité, organisé alors que l'animal (concept excluant l'homme) dénote un être vivant non végétal ne possédant pas les caractéristiques de l'espèce humaine qui sont, entre autres, le langage articulé et la fonction symbolique. A analyser le contexte environnemental décrit par la Bhagavadgîtâ, il semblerait qu'il faille privilégier l'évocation de bêtes sauvages : **wild beasts** (angl.) ou *wilde Tiere* à la suite de R. Garbe, L. von Schroeder, P. Schreiner et M. von Brück. Une traduction encore acceptable serait celle de J.A.B. van Buitenen : **wild animals** évoque à la fois les êtres vivants dépourvus des caractéristiques de l'espèce humaine et l'aspect sauvage. Par ordre de décroissance en matière de congruence avec le terme sanskrit, nous plaçons **beast** (F. Edgerton et W.Q. Judge) en emploi isolé, puis **animals** (E. Easwaran) ou son équivalent allemand *Tiere* (K. Mylius et R. Boxberger). Sont à retenir les équivalences **wild beasts** et *wilde Tiere*.

#### 1.4.3.8. la tortue :

L'analyse de kârma décrit un reptile à quatre pattes courtes, à corps enfermé dans une carapace, à tête unie d'un bec corné, à marche lente : c'est-à-dire une tortue. L'image de la tortue était associée dans l'imaginaire hindou à un morceau de terre flottant à la surface des eaux. Cette image se rencontre-t-elle à nouveau dans les vocables allemands et anglais ? Rien de tel en allemand : en effet, *die Schildkröte* doit son nom à sa carapace, sorte de bouclier (*Schild*) de protection alors que l'anglais **tortoise** se rapproche du latin *tartaruca bestia*, de *tartareus* (littéralement « du Tartare, infernal »). Nous constatons à cet effet que les facteurs de motivation lexicale diffèrent d'une langue à l'autre.

#### 1.4.3.9. l'oiseau :

Le terme *paḥsin* ne pose pas de difficulté de traduction et se trouve logiquement associé à **bird** (angl.) et *Vogel* (alld.), issu du vieux haut allemand *fogal*, dérivé du verbe *fliegen*, permettant de désigner tout animal pourvu d'ailes se déplaçant dans les airs en utilisant sa propre énergie. W.Q. Judge s'en tient rigoureusement au vocable sanskrit : *paḥsin*

désigne une sorte d'animal « qui a des plumes », soit **feathered tribe**, une « espèce emplumée » (**feathered** est le participe passé du verbe anglais **to feather**).

Les traductions proposées pour *paṭaṃgama* offrent davantage de diversité : ainsi prennent-elles la forme de *die Motten* (alld.)/*moth* (angl.) dans la moitié des travaux, *Insekten/insects* (dans cinq traductions) et pour finir, *die Schmetterlinge*. Aucune de ces équivalences n'est à rejeter dans la mesure où *paṭaṃgama* désigne toutes les créatures qui volent : des oiseaux en passant par les moucheron, les papillons. Il semblerait que les traducteurs anglais et allemands privilégient deux acceptions de *paṭaṃgama*. Cinq d'entre eux restent relativement vagues, préférant désigner des insectes, c'est-à-dire des animaux invertébrés (arthropode) qui ont une tête munie d'antennes, trois pièces buccales, un thorax à trois segments pourvu chacun d'une paire de pattes. *Insekten* (alld.), *insects* (angl.) ou *insectes* (fr.) reposent sur l'étymon latin *insectum* (proprement « coupé ») construit sur le modèle grec *entomon* à cause des étranglements constatés dans la forme du corps de ces animaux. *Insekten/insects* seraient les hyperonymes de *Motten/moths*, arthropodes (acariens) qui vivent au détriment de matières végétales ou animales, lépidoptères plus connus sous le nom de mites, teignes, gerces. C'est cette acception de *paṭaṃgama* qui remporte le plus de suffrages chez les traducteurs germanophones et anglophones avant *Insekten/insects*. L'interprétation de *paṭaṃgama* en *Schmetterling/papillon* ne se lit que sous la plume de L. von Schroeder.

#### 1.4.3.10. le poisson :

Deux types de poissons apparaissent dans la *Bhagavadgītā* : il s'agit de *maḥāra* et de *ḥaṣa*. Notons dans un premier temps que la traduction de *maḥāra* semble poser des difficultés aux émetteurs, car cette désignation fait l'objet de sept emprunts, ce qui démontre l'incapacité des transmetteurs du message sanskrit à rendre compte de la réalité désignée. Les seules traductions se manifestent dans les travaux allemands, sous la forme du lexème nominal *Hai*. *Hai* est arrivé en allemand par l'intermédiaire du néerlandais *haai*, qui l'avait emprunté à l'islandais *hai*, issu du vieux norrois *hār* pour dénoter un requin, un squal. Or le terme hindi désigne un reptile piscivore vivant dans les fleuves d'Asie du Sud et non dans les mers, reptile que nous appelons communément crocodile ou plus précisément gavial. Nous sommes alors loin du poisson célacien (squal) à corps allongé, de grande taille et très puissant décrit par l'unité lexicale allemande *Hai*. Dans cette perspective, il est préférable de se contenter

d'emprunter le terme sanskrit, plutôt que d'induire le lecteur en erreur en introduisant une espèce de poisson d'eau de mer, évidemment absent des fleuves du Sous-continent indien.

Des problèmes de traduction et d'interprétation surgissent à nouveau avec *ḥaṣa*, le poisson en général et plus particulièrement le dauphin. Seuls cinq des douze traducteurs ne se livrent pas à de vaines spéculations interprétatives : R. Boxberger, R. Garbe, L. von Schroeder, W.Q. Judge et A. de Nicolás écrivent simplement et efficacement *Fisch* (alld.)/*fish* (angl.). A ces traductions, nous pouvons associer – dans une moindre mesure – la proposition d'E. Easwaran : en effet, **water creatures** désigne tout être vivant en milieu aquatique, donc un poisson. La traduction de K. Mylius – *die Großfische* – peut à la rigueur convenir en dépit de l'absence de sème de grandeur dans *ḥaṣa*. Evoquer un trait de grandeur n'hypothèque pas la valeur de la traduction de *ḥaṣa*, mais que dire de *Seeungeheuer* (M. von Brück), de **water-monster** (F. Edgerton), ou de **sea monster** (J.A.B. van Buitenen) ? Le terme sanskrit ne semble pas comporter de sème de monstruosité comme le supposent ces émetteurs. Identiquement, rien ne nous indique que nous ayons à faire à un *Fabeltier* (littéralement « animal de pure fiction ») ; *ḥaṣa* ne relevant pas de la légende ou de la mythologie.

## 2. cosmogonie :

### 2.1. l'origine de l'existence :

Le matériel lexical sanskrit appliqué à cette notion connaît différents traitements selon les traducteurs considérés. En effet, *ṣaṭ*, *aṣaṭ*, *ṭaṭ* et *om* ne sont pas appréhendés de la même façon par tous les traducteurs, voire par un même traducteur. Commençons par relever les points de convergence des différents travaux étudiés. La syllabe rituelle *om* fait l'objet d'un emprunt systématique par les émetteurs, qui n'en font varier que l'orthographe. Aussi trouvons nous *om* écrit en lettres majuscules (OM) avec (J.A.B. van Buitenen) ou sans (W.Q. Judge, M. von Brück) point sous le m, accompagné ou non de guillemets qui l'isolent du reste du texte (P. Schreiner). En règle générale, la majorité des emprunts se fait sous la forme de Om écrit avec un o majuscule, la valeur phonétique de m n'étant pas systématiquement mentionnée.

Semblablement, le premier des continus perceptibles, *ṣaṭ*, est massivement emprunté par dix des douze traducteurs. Ces mêmes transmetteurs empruntent également l'item sanskrit qui décrit le pur agir, le *ṭaṭ*. L'emprunt *ṣaṭ* n'éveille pas de commentaire, car il s'avère

excessivement difficile de rendre dans nos langues indo-européennes de manière performante une unité lexicale relative aux conceptions cosmogoniques hindoues. Comment rendre en allemand ou en anglais l'idée que *saṭ* représente la première impulsion vers la création, la semence première de la pensée. Deux traducteurs s'y risquent. Que penser de la proposition de K. Mylius : *das Gute* connote un jugement de valeur, certes à orientation positive, mais résolument absent du terme en langue source. La dichotomie du bien et du mal, du positif et du négatif n'existe pas en l'état dans la pensée hindoue. Aussi rejetons-nous vigoureusement *das Gute*. La tentative de L. von Schroeder demeure, certes, imparfaite, mais ne constitue pas de faux-sens : *das Seiende* présente *saṭ* sous une forme durative, le procès se déroule sous nos yeux. *saṭ* symbolise l'Être sans dualité, ce qui est en train d'être, concrètement *das Seiende*. Néanmoins, il semble préférable de se contenter d'emprunter l'unité lexicale sanskrite et de l'accompagner d'une note explicative, ou d'une incrémentalisation plus utile au lecteur qu'une transposition imparfaite dans la langue de communication. Apparemment, certains émetteurs cherchent à mettre en valeur le caractère particulier des continus perceptibles, car les emprunts sont retranscrits avec des graphies, une fois encore, très diverses : SAT (W.Q. Judge), « SAT » (P. Schreiner), Sat (E. Easwaran), « sat » (M. von Brück). Nous retrouverons, par ailleurs, ces mêmes codes graphiques appliqués cette fois à *taṭ* (emprunté à dix reprises) : W.Q. Judge écrit TAT, P. Schreiner « TAT » et E. Easwaran Tat, M. von Brück « tat » tandis que les autres émetteurs s'en tiennent à des graphies plus communes ; à l'exception de R. Garbe, qui transforme la dernière lettre de *taṭ* en un « d ». Existe-t-il un lien étymologique entre *taṭ* et les déterminants allemands *der, die, das*, qui justifierait cette modification ? La seule équivalence présente dans ces travaux attachée à *taṭ* se lit sous les plumes de K. Mylius et de L. von Schroeder, qui demeurent fidèles à leur fonctionnement, et poursuivent leurs tentatives de traduction. *Taṭ* devient alors *das Das* accompagné d'un point d'exclamation et de guillemets dans les deux cas. Était-il nécessaire de traduire cette entité, qui joue un rôle plus grand que celui que ne lui accordent ces deux transmetteurs ? *Taṭ* désigne la pure action, le pur agir désintéressé.

De même relevons-nous des traductions de *asaṭ*, négation intrinsèque du concept *saṭ*, alors que paradoxalement la forme positive *saṭ* avait largement été délaissée lorsqu'il s'était agi de la rendre en allemand ou en anglais ? Pour des raisons de congruence textuelle, la plupart des traducteurs anglophones et germanophones – à l'exception de K. Mylius et de L. von Schroeder – auraient dû conserver le vocable sanskrit, dans la mesure où il ne leur avait

pas été possible de proposer des équivalents de *asaṭ* corrects. À observer attentivement les correspondances fournies, nous pouvons dégager certains points communs. Le non-être (*asaṭ*) est repris en allemand sous la forme de *Nichtsein* (K. Mylius) soudé graphiquement ou joint par un trait d'union (*Nicht-sein* : M. von Brück). Ce non-être revêt également une forme processuelle avec *das Nichtseiende* (négation + participe présent substantivé, P. Schreiner) et son homologue anglais *not-being* (négation + verbe à la forme progressive, M. Pati). *Das Nichtsein* se rapproche, du point de vue sémantique, du substantif anglais *the nonexistence* (A. de Nicolás), qui connote davantage un état de fait qu'un procès concomitant du moment d'énonciation. Cet état de fait se transforme en un résultat avec *the non-existent* (F. Edgerton) / *the nonexistent* (J.A.B. van Buitenen), littéralement « ce qui n'existe pas » nous conduisant de la notion abstraite (la non-existence) à l'objet auquel s'applique cette notion : le non-existant. « Ce qui n'existe pas » pourrait également se dire en anglais comme suit : *what is not* (E. Easwaran), proposition comportant une forme personnelle de lexème verbal. Une autre formulation de *asaṭ* se lit dans les traductions de R. Boxberger, R. Garbe et L. von Schroeder. En effet, ces trois auteurs écrivent *das Nichts*, qui représente en langage philosophique l'exact contraire de l'être, de l'existence : c'est-à-dire le néant, le non-être, conçu par Bergson comme une absence de tout.

En dépit des quelques imperfections que présentent ces équivalences, elles n'en respectent pas moins le concept sanskrit, *asaṭ*. Nous ne pouvons pas en dire autant du choix de W.Q. Judge : *the cause unseen* confine au faux-sens, car elle suppose que *asaṭ* représente la cause créatrice alors que *asaṭ* se contente de qualifier le monde à son commencement : le monde n'était qu'*asaṭ* (non-être), sans dualité.

## 2.2. les substrats ou continus perceptibles :

Examinons à présent le terme rendant compte des contenus perceptibles : *cit* (*taṭ* joue à nouveau un grand rôle dans ce contexte). *Cit*, le substrat de la pensée, rencontre des équivalents allemands et anglais peu différents les uns des autres. Tous les émetteurs germanophones, à l'exception de M. von Brück, emploient *das Denken*, lexème verbal substantivé. Ce vocable décrit parfaitement la faculté qui permet à l'homme de connaître,

d'émettre un jugement, de faire fonctionner son intelligence, de réfléchir. Se rapprochant de ce sémantisme, l'unité lexicale **thought** se justifie parfaitement en anglais. **Thought** n'est autre que le participe passé du verbe **to think** (de même racine que l'allemand *denken*). Cet item ne met pas à jour le processus de réflexion, mais son résultat, sous la forme d'une pensée. Ce sont des sèmes identiques qui sont à l'œuvre dans **the mind** (E. Easwaran et W.Q. Judge). Cependant, l'emploi de **mind** appelle davantage de commentaire en raison de son caractère polysémique, qui peut parasiter son interprétation. **The mind** symbolise tout aussi bien la mémoire, le souvenir que l'âme (dans son opposition au cœur), l'esprit (dans son opposition à la chair), l'intelligence (dans son opposition aux émotions). Trancher parmi ces acceptions ne s'effectue pas aisément de sorte que nous préférons **the thought**, qui ancre définitivement le propos dans le domaine de la pensée. Si nous tolérons **the mind**, nous rejetons fermement *das Bewußtsein* (M. von Brück) : en effet, *das Bewußtsein* représente l'état dans lequel nous sommes conscients de quelque chose, nous plongeant dans le monde de la conscience et non dans celui de la réflexion, c'est-à-dire de l'activité psychique qui a pour objet la connaissance, le phénomène psychique certes conscient, mais actif. La conscience n'implique pas obligatoirement l'activité réflexive, mais illustre la faculté que possède l'homme de connaître sa propre réalité et de la juger.

### 2.3. Brahman, substrat commun :

Les substrats que nous venons de présenter sont sous-tendus par un substrat causal encore plus subtil, par un principe ultime qui demeure au-delà de la portée de la forme, de la pensée, de l'expérience : ce substrat porte le nom sanskrit de *Brahman* (l'Immensité), qui ne décrit qu'une pure abstraction. Autant dire qu'il est quasiment impossible de traduire dans nos langues indo-européennes ce patronyme appliqué, de plus, à une entité non qualifiable. Aussi ne sommes-nous pas surpris de constater que tous les traducteurs anglophones et germanophones – à l'exception de P. Schreiner – recourent à l'emprunt de ce nom. La surprise provient plutôt du fait que certains transmetteurs modifient l'orthographe de ce vocable au cours des lectures.

Ainsi avons-nous relevé plusieurs traductions de **BRAHMAN** dans les travaux des traducteurs suivants : K. Mylius, R. Boxberger, L. von Schroeder. En effet, ces trois émetteurs allemands ne font pas preuve d'une grande rigueur. Ainsi lisons-nous des variantes comme *Brahm* (R. Boxberger, L. von Schroeder), *Brahma* (K. Mylius, R. Boxberger). Or il convient



de ne choisir qu'une seule équivalence à la Cause première, car il existe une autre entité de forme presque identique, Brahmâ, l'Être immense, qui ne doit pas être confondu avec Brahman. En effet, Brahmâ (personnification masculine) incarne Brahman sous les traits d'une possibilité d'existence résultant de la coordination des contraires. Comment comprendre alors que *Brahm* (lecture VIII, shloka 1) équivaut à *Brahma* (lecture XIII, shloka 30) chez R. Boxberger et que ce *Brahma* est à différencier de celui présent dans la lecture XI, shloka 37 ? Cependant à lire les travaux allemands, nous enregistrons des traductions de Brahman, qui varient selon des fréquences distinctes en fonction des transmetteurs. Si K. Mylius emploie dans 90% des cas *Brahman*, R. Boxberger use pour moitié des évocations, de *Brahm* et pour l'autre moitié de *Brahma*. Notons au passage que le manque de cohérence intra-textuelle se lit plus volontiers dans les productions allemandes que dans les traductions anglaises. En effet, les traducteurs anglophones semblent avoir adopté un équivalent qu'ils emploient régulièrement. Cette cohérence intra-textuelle s'ajoute à une similitude frappante dans les choix interprétatifs : **Brahman** est unanimement emprunté sous sa forme sanskrite sans connaître de modification d'orthographe.

Néanmoins, les onze traducteurs précités ne tentent pas de traduire Brahman comme s'y livre P. Schreiner, qui utilise le lexème nominal *Urgrund* (la cause première, l'origine). Était-ce bien nécessaire compte tenu des particularités de l'entité Brahman (substrat causal indéfinissable) ? Lui assigner une traduction revient à l'enfermer dans une définition qui ne peut pas être satisfaisante en raison du caractère protéiforme de Brahman. La seule solution réside dans un emprunt du patronyme, qui ne doit subir aucune modification orthographique, si ce n'est une translittération latine.

## 2.4. les tendances fondamentales, les guna :

### 2.4.1. définition des guna :

La création du cosmos implique l'existence de trois éléments, qui sont les trois tendances fondamentales : deux forces contraires *sattva* et *taṃas* et leur résultante *rajas*. Ces

trois forces sont regroupées sous le vocable de *guṇa*. Quelles équivalences *guṇa* se voit-il attribuer dans les traductions allemandes et anglaises ?

Notons dans un premier temps la présence de six recours aux emprunts sur les douze travaux examinés : ces emprunts ne sont pas directs dans la mesure où les interprètes font subir quelques modifications phonétiques (le *-n-* disparaît chez R. Boxberger, J.A.B. van Buitenen, E. Easwaran et A. de Nicolás, M. Pati) et grammaticales au mot sanskrit : *guṇa* porte alors une marque plurielle chez R. Garbe et chez les traducteurs anglophones précités.

En marge de ces emprunts, qui représentent la moitié de équivalences, sont perceptibles des tentatives de traduction, plus ou moins performantes. Lors de l'analyse du terme sanskrit *guṇa*, nous avons montré que le mot source désignait à l'origine en sanskrit classique le fil, le brin. C'est cette image que nous voyons fonctionner par l'intermédiaire du lexème nominal anglais **strand**, par lequel F. Edgerton désigne les *guṇa*. Au sein d'un groupe nominal expansé de forme **the strands (of the matter)** où le complément de nom est volontairement placé entre parenthèses, F. Edgerton définit les *guṇa* comme des fils, des brins, des cordons propres à la matière (en opposition avec **the mind**), s'en tenant fermement au sens littéral du vocable sanskrit. Cette évocation des fils est totalement absente du reste des traductions, qui s'appuient sur le sens courant de *guṇa*, tel que ce concept est défini au sein de la Bhagavadgītā. A cet effet, nous relevons les termes allemand et anglais *Qualität(en)* et *quality/(ies)* dans trois traductions (K. Mylius, L. von Schroeder et W.Q. Judge) le plus souvent associés au cardinal *drei / three*. *Qualität* (*quality*) provient de l'étymon latin *qualitas* (*qualis* = tel) qui définit une « manière d'être », pointant un élément de la nature d'un être, d'une chose, permettant de le caractériser, que cet élément soit positif ou négatif. Dans cette acception philosophique, *Qualität* (*quality*) est parfaitement recevable, de même que *Eigenschaft* (M. von Brück), qui désigne identiquement un élément caractéristique d'une personne ou d'une chose, mais qui relève d'un processus de formation germanique (dérivation nominale sur une base adjectivale par suffixation = *eigen* + *-schaft*). Synonyme de *Qualität*, *Eigenschaft* s'applique également à *guṇa*, d'autant plus que M. von Brück lui adjoint un lexème nominal de forme *Grund-* : *Grundeigenschaft* insiste davantage sur le caractère fondamental de ces qualités : ces manières d'être existent depuis toujours et perdurent. Les termes *Qualität/quality*, *Grundeigenschaft* traduisent convenablement *guṇa*, car ils supposent l'existence de caractères intrinsèques à la chose examinée ou à l'être humain considéré. Est-ce

également le cas avec *Grundzug* ? La signification générale de *Grundzug* repose également sur les caractéristiques d'une chose ou d'un être, mais elle semble désigner un trait fondamental, déterminant, qui ne suggère pas obligatoirement une action. Cette considération demeure passive alors que *Qualität* joue sur le registre de la manière d'être, plus globale, ne se contentant pas de dresser un simple constat, mais laissant à imaginer des actions possibles. Ainsi préférons-nous recourir en allemand à *Qualität* ou à *Eigenschaft* plutôt qu'à *Grundzug*, dont l'étymologie nous place dans une optique de prédétermination : *Grund* (substantif masculin) signifie littéralement « ce qui a été broyé » et *Zug* (substantif masculin) est issu du verbe *ziehen*, marquant la provenance : *Grundzug* nous renvoie à des éléments, qui trouvent leur origine pratiquement dans notre fondement, dans le sol.

Quelles formes concrètes les trois *guṇa* revêtent-elles concrètement ?

#### 2.4.2. aspects des *guṇa* :

Les trois forces fondamentales se répartissent en deux forces contraires : le *sattva*, action centripète, qui assure la cohésion en créant la lumière, liant ensemble les éléments constituant le monde. Elle s'oppose au *taṃas*, action centrifuge, qui engendre la dispersion, crée l'obscurité afin d'empêcher la concentration. Ces deux tendances trouvent leur résultante en *rajas*, tendance à l'orbitation, à l'origine de l'activité, de la multiplicité, et qui est personnifiée en Brahmâ. Quels choix lexicologiques les traducteurs germanophones et anglophones ont-ils effectués afin de rendre accessibles ces notions ? Quelle est la proportion d'emprunts dans les travaux dont nous disposons ?

Un tiers seulement des transmetteurs du message de la *Bhagavadgîtâ* recourt aux emprunts : R. Garbe, J.A.B. van Buitenen, E. Easwaran et W.Q. Judge renoncent à traduire dans leur langue respective les trois tendances. En marge de ces auteurs, M. Pati se contente d'indiquer que les *guṇa* émanent de Brahmâ, sans développer sa pensée davantage.

En conséquence, les deux tiers des émetteurs prennent le pari de traduire *sattva*, *taṃas* et *rajas*. Sous quelles formes l'effectuent-ils et dans quels sens ?

Nous relevons deux types de traduction : premièrement, trois locuteurs construisent des groupes nominaux composés d'éléments divers :

- groupe nominal avec apposition d'un lexème nominal : *the strand goodness, the strand darkness, the strand passion* lit-on chez F. Edgerton, qui se conforme à sa précédente traduction de *guṇa* tout en ajoutant une qualification propre à chacune des trois tendances fondamentales ;

- groupe nominal avec complément de nom antéposé : *der Güte Reich, der Leidenschaft Reich* pour L. von Schroeder, qui ne maintient pas ce principe formatif pour *tamas* (*der Reich der Finsternis*, postposition du complément de nom au génitif). De *Qualitäten*, *guṇa* se transforme en *Reich*, délimitant un domaine d'action ;

- groupe adjectival avec localisation de la qualification adjectivale dans un groupe prépositionnel : *sattvic in beings, tamasic in beings, rajasic in beings*. A. de Nicolás anglicise les termes sanskrits et modifie leur classe grammaticale. De noms, ils se transforment en adjectifs qualificatifs.

Les quatre locuteurs restants emploient isolément des verbes substantivés (*Begehren/rajas*, M. von Brück), ou des lexèmes dont les processus de formation reposent sur la substantivation d'un adjectif par une suffixation :

- en *-heit* : *Wahrheit* (*sattva*, K. Mylius), *Reinheit* (*sattva*, M. von Brück, *Trägheit* (*tamas*, M. von Brück),
- en *-schaft* : *Leidenschaft* (*rajas*, R. Boxberger, L. von Schroeder et K. Mylius),
- en *-nis* : *Finsternis* (*tamas*, K. Mylius),
- en *-kraft* : P. Schreiner forme trois composés qui sont *Lichtkraft* (*sattva*), *Dunkelkraft* (*tamas*) et *Triebkraft* (*rajas*).

Arrêtons-nous un instant sur la formation des trois termes choisis par P. Schreiner : *Lichtkraft, Dunkelkraft* et *Triebkraft*. L'utilisation du suffixe *-kraft* est particulièrement judicieuse, car elle renvoie, sur le plan sémantique, à l'idée de force, d'énergie. Or c'est bien une force qui sous-tend les trois tendances *sattva, tamas* et *rajas*. En recourant à ce suffixe, P. Schreiner parvient avec succès à indiquer au lecteur occidental que les trois tendances, certes, s'opposent ou s'équilibrent, mais qu'elles sont également du même ordre. Toutes trois des *guṇa*, elles partagent un certain nombre de caractères. En outre, les trois équivalences proposées par P. Schreiner respectent au plus près le sens des termes sanskrits : *sattva* crée concrètement la lumière (*Licht*) alors que *tamas* engendre l'obscurité (*Dunkel*), tandis que *rajas* nous entraîne irrésistiblement vers l'action, comme si nous répondions à une pulsion, à un instinct (*Trieb*). A ne prendre en compte que le processus de formation et la conformité sémantique des trois termes allemands choisis par P. Schreiner, nous pouvons d'ors et déjà avancer que ces vocables approchent la perfection au regard de la difficulté que représente la

traduction de termes sanskrits aussi connotés. Qu'en est-il des autres unités lexicales présentes dans les travaux allemands et anglais ?

La traduction de *tamaṣ* ne constitue pas, semble-t-il, un obstacle majeur pour la majorité des locuteurs : *tamaṣ* se transforme aisément en *Dunkel* (R. Garbe), *darkness* (F. Edgerton), *Finsternis*. Si nous l'appréhendons dans son acception d'inertie, elle peut également revêtir les traits de *Trägheit* (ultime solution).

Rajaṣ appelle davantage de commentaires : ce terme se voit interprété fréquemment sous l'angle de la passion : *Leidenschaft*, passion, voire du désir (*Begehren*, M. von Brück). Pouvons-nous accepter que *rajaṣ*, la force agissante d'où provient tout mouvement, toute activité soit associée à un état affectif et intellectuel assez puissant pour dominer la vie de l'esprit par l'intensité de ses effets, ou par la permanence de leur action ? *Leidenschaft* (*Leid*) et passion (latin, *passio*, de *patior*) supposent une souffrance que ne contient pas *rajaṣ*, qui désigne une sorte d'attraction à laquelle il est difficile de résister et qui mène à agir. Nonobstant la terminologie lumière/passion/obscurité est relativement courante de sorte que nous acceptons ces équivalences.

Que dire en revanche des variantes attribuées à *sattva* ? Apparaît ici la prédominance des valeurs judéo-chrétiennes sur notre mode de pensée. En effet, les équivalences reposent sur des rapports dichotomiques :

- opposition du **vrai** et du faux : *Wahrheit* (K. Mylius) ;
- opposition du **bien** et du mal : *Güte* (R. Boxberger et L. von Schroeder), *goodness* (F. Edgerton) ;
- opposition **pur** / impur : *Reinheit* (M. von Brück).

A ces constatations s'ajoute le parti pris d'A. de Nicolás, qui (comme le traducteur espagnol J. Mascaró) mentionne les termes sanskrits anglicisés sous forme d'adjectifs qualificatifs épithètes : **sattvic**, **tamasic** et **rajasic** les appliquant cependant à l'espèce humaine : **beings** désigne le genre humain, les humains. Comment expliquer cette mention des êtres humains ? Certes, les items *sattva*, *rajaṣ* et *tamaṣ* apparaissent à de nombreuses reprises dans la *Bhagavadgîtâ*, mais le shloka dont ils sont extraits (lecture VII, shloka 12<sup>116</sup>) ne fait pas état des êtres humains.

---

<sup>116</sup> Nous avons choisi ce shloka parmi d'autres, car les trois termes y apparaissaient ensemble, ce qui en favorisait la comparaison.

Afin de conclure sur ce point, nous souhaiterions insister sur la valeur de la traduction opérée par P. Schreiner, qui cerne parfaitement le sens des items sanskrits et exploite avec adresse les ressources formatives de la langue allemande.

## 2.5. la puissance Mâyâ et le dualisme fondamental :

### 2.5.1. Mâyâ, la puissance :

Source mystérieuse de tout ce qui existe, la mâyâ se caractérise par deux aspects essentiels : force/énergie et trait divin. Toute traduction prenant en compte ses deux marques conviendra dans le contexte décrit par la Bhagavadgîtâ.

Qu'en est-il réellement dans les traductions ? Nous constatons premièrement qu'un quart des traducteurs recourt à l'emprunt du terme sanskrit : deux d'entre eux le placent en position dominante au sein d'une groupe nominal expansé (E. Easwaran et A. de Nicolás) ou en tant qu'illustration de sa propre équivalence (R. Boxberger). En dépit de l'emprunt du terme sanskrit, E. Easwaran et A. de Nicolás jugent nécessaire de le compléter avec l'adjectif qualificatif épithète **divine**, qui mentionne efficacement le caractère divin intrinsèque à Mâyâ. A. de Nicolás caractérise davantage encore mâyâ en lui adjoignant un groupe nominal placé entre parenthèses : **elusive power** (puissance intangible, insaisissable). Cette traduction s'avère la plus intégrale, mais présente le désavantage d'être très longue par rapport au mot sanskrit. Tout en mentionnant entre parenthèses le terme initial, R. Garbe s'appesantit plus sur une définition de mâyâ, qu'il met en parallèle avec *Weltenschein*, l'apparence des mondes, l'illusion des mondes créée par les trois *guṇa*, dont nous avons parlé précédemment. Deuxièmement la notion d'« illusion », de « fausse apparence », de « mirage » apparaît dans de nombreuses traductions : sept des locuteurs l'utilisent. Cette notion de magie, de fantasmagorie présente dans mâyâ se lit dans les lexèmes anglais *illusion* (M. Pati, W.Q. Judge, J.A.B. van Buitenen, F. Edgerton) et allemand *Scheinbild* (K. Mylius, R. Garbe et L. von Schroeder). W.Q. Judge renforce sa traduction en faisant état de la magie dont la mâyâ est entachée : **magic illusion** (deux sèmes sur trois). De cette façon, « évoquer l'erreur de perception causée par une fausse apparence » insiste sur le caractère fantasmagorique de l'entité hindoue, mais passe malheureusement sous silence l'aspect de puissance qui domine dans la mesure où la Mâyâ est la source du Cosmos et de la conscience qui le perçoit, donc de l'univers ou du monde, comme s'y réfèrent R. Garbe (*Welt[enschein]*) et J.A.B. van Buitenen (*world*). Toutefois ce dernier considère que le monde domine dans le concept de mâyâ,

puisqu'il devient sous sa plume le chef du groupe expansé : *world of [the] illusion*, faisant injustement passer au second plan la notion essentielle d'« illusion ». Néanmoins, n'omettons pas de signaler que ces énonciateurs développent l'idée de divinité par des adjectifs qualificatifs épithètes : *göttlich* (K. Mylius, L. von Schroeder), *divine* (F. Edgerton, M. Pati) de sorte que deux des trois sèmes essentiels sont traduits dans la moitié des textes cibles. Le concept de force et d'énergie transparait dans les équivalences trouvées par R. Garbe (*die Zauber Macht*) et M. von Brück (*die Schöpfungskraft*). Notons au passage que la réunion de *Zauber* (magie) et de *Macht* (force, puissance) représente une des traductions les plus adéquates de Mâyâ. Cette mention de l'aspect merveilleux de la Mâyâ n'apparaît malheureusement pas chez M. von Brück, qui met l'accent sur la capacité créatrice de cette force, source de tout ce qui existe. En marge de ces traits sémantiques caractéristiques de la Mâyâ que sont la force, le divin et le magique, certains énonciateurs qualifient subjectivement l'entité hindoue, en la rapprochant des *guṇa* (*gunahaft*, R. Boxberger / *durch die Gunas gebildeter Weltenschein*, R. Garbe / *strand composed illusion*, F. Edgerton) ou en insistant sur son caractère exceptionnel (*formidable*, M. Pati / *miraculous*, J.A.B. van Buitenen).

En dépit de certaines imprécisions, les équivalences citées ci-dessus correspondent à l'unité lexicale de départ, ce qui n'est absolument pas le cas de *das Machwerk* (P. Schreiner) dont nous avons du mal à nous expliquer la présence. En effet, *das Machwerk* revêt une connotation péjorative en allemand, car ce mot désigne un ouvrage mal fait, bâclé, gâché. A moins que P. Schreiner n'ait créé un mot de toutes pièces, sorte d'hapax. Dans ce cas il conviendrait de considérer *-werk* comme un suffixe, qui en composition avec des substantifs connote une œuvre, un ouvrage vaste et important. Dans cette perspective, *das Machwerk* équivaudrait à l'œuvre créatrice, marquant la puissance de Mâyâ.

### 2.5.2. Mâyâ, le dualisme fondamental :

Pouvoir de manifestation de Brahman, *Prakṛti* représente le principe fondamental qui régit l'univers, d'où découlent l'ordre, les règles, la force vitale, la puissance biologique, principe qu'il n'est pas aisé de traduire dans nos langues indo-européennes. Ainsi *Prakṛti* fait l'objet de six emprunts sur les douze équivalences considérées, soit 50% d'entre elles. Cette proportion importante d'emprunts témoigne de la difficulté qu'éprouvent les traducteurs à rendre compte de ce concept hindou. Ceci est d'autant plus vrai pour les traducteurs anglophones, car cinq d'entre eux empruntent le terme sanskrit. Seul M. Pati tente d'expliciter

la notion : avec Prakṭi sont insérés entre parenthèses deux termes anglais **nature** (nature) et **matter** (matière). R. Garbe procède quasiment de même en rédigeant une note informative.

Sur le plan orthographique, Prakṭi se voit attribuer majoritairement une majuscule sauf chez M. Pati et W.Q. Judge où le mot est écrit en italique. Sous quelles formes ce concept est-il rendu dans les autres travaux ? Le terme qui devance les autres (à 50%) n'est autre que *Natur* (alld.)/**nature** (angl.), issu du latin *natura* (*nasci* = naître) qui désigne le principe actif régissant l'univers et déterminant le cours de choses. Deux des locuteurs allemands complètent leur propos par l'intermédiaire d'une apposition ou d'une composition. En effet, R. Boxberger écrit en marge de *Natur, die Ursache*, croyant insister sur la cause, qui doit cependant rester l'apanage des évocations de Brahman, dont Prakṭi est la manifestation femelle. Identiquement, il n'est guère envisageable d'accepter la composition en *Stoffnatur* – manifestation de la nature – de P. Schreiner dans laquelle *Stoff* (emprunté au vieux français estoffe – fr. moderne étoffe – littéralement un tissu) désigne une substance caractérisée par des éléments physiques ou chimiques intrinsèques, la matière, la substance dans un sens philosophique. Il ne convient pas non plus d'opposer matière et esprit en écrivant **matter** (M. Pati) ou **material [nature]** (F. Edgerton) même si la Prakṭi entre en relation duelle avec un autre aspect positif de Brahman, cette fois de caractère mâle : *Puruṣa* (la Personne). Quant à la proposition de K. Mylius de la forme *die Ausführung jeglichen Tuns*, elle perd en efficacité par son caractère analytique à l'opposé du terme sanskrit très synthétique : difficile dans ces conditions d'établir un lien entre Prakṭi et ce groupe nominal isolé, même si ce dernier suggère pleinement le pouvoir de manifestation, de réalisation de Brahman. Certes, la nature est tout ce qui se développe sans l'intervention de l'homme.

## 2.6. Brahmâ, l'Être immense :

### 2.6.1. Brahmâ :

Nous avons déjà été amenés à différencier Brahman, la Cause première de Brahmâ, qui en est son incarnation. Nous avons constaté à cette occasion que certains traducteurs ne maintiennent pas au cours de leurs travaux, une réelle cohérence des équivalences pour lesquelles ils ont opté.

Cette première impression se confirme en partie lorsqu'il s'agit de distinguer deux entités hindoues uniques. K. Mylius, R. Garbe, L. von Schroeder et F. Edgerton empruntent le



terme sanskrit, mais l'orthographient de manière semblable à Brahman. Ainsi Brahman (Cause première) devient déjà, chez R. Garbe, Brahma lors de la lecture XIV, shloka 26 alors que Brahmâ se dit également Brahman (lecture III, shloka 15, lecture XI, shloka 37). Par Brahm, Brahman, L. von Schroeder désigne les deux formes. Comment le lecteur peut-il s'orienter dans cet enchevêtrement de désignations identiques ou dissemblables appliquées à deux entités ayant leur caractère propre ? Que dire dans ces conditions de la proposition de M. von Brück ? *Das große Selbst* renvoie d'une part à des notions de psychanalyse (*das Selbst = das seiner Selbst bewußte Ich*, le moi conscient de lui-même) et joue d'autre part le rôle d'équivalent à âtman, chez ce même traducteur (lecture II, shloka 45). Autant il pouvait être toléré des amalgames entre Brahman et Brahmâ, qui représentent certes une même réalité présentée sous deux formes différentes selon les manifestations, autant il est à exclure de rendre âtman et Brahmâ par le même mot allemand, ne serait-ce que parce que âtman se rapporte au microcosme qu'est l'être humain tandis que Brahmâ joue le rôle du macrocosme.

En dépit de ces imprécisions, il n'en demeure pas moins que sept des douze traducteurs (soit plus de la moitié d'entre eux) ont correctement appréhendé Brahmâ : les plus performants sont d'ailleurs parvenus à respecter rigoureusement la longueur vocalique sanskrite : Brahmâ, avec un **a** long : P. Schreiner, J.A.B. van Buitenen, W.Q. Judge et A. de Nicolás. Parallèlement, nous relevons quelques qualifications subjectives du type : *der Ewige* {mentionnant l'impermanence de Brahmâ, R. Boxberger}, *the Creator* {pouvoir démiurgique, E. Easwaran}, *die Gottheit* {divinité (démiurgique), L. von Schroeder}, qui ne constituent pas des spécifications de Brahmâ. Une autre divinité démiurgique se présente à nous sous les traits de Prajâpati.

### 2.6.2. Prajâpati :

Aspect créatif de Brahmâ, Prajâpati symbolise la vie et les saisons. Littéralement « maître des créatures », il se divise en différentes entités. Nous retrouvons son sens premier dans les équivalences de P. Schreiner « *Herr der Geschöpfe* » et d'A. de Nicolás « *Lord of creatures* » et dans une moindre mesure avec « *universal Lord* », groupe par lequel W.Q. Judge ne maintient que le sème de maître. Ce respect du sens littéral de l'unité lexicale sanskrite entre en concurrence avec la mention de l'aspect divin présent dans *the Original God* (J.A.B. van Buitenen) et dans le plus sobre, mais moins performant *Gott* de R. Boxberger : Prajâpati incarne certes une divinité démiurgique, mais cela n'est pas sa principale qualité. J.A.B. van Buitenen se rapproche de la réalité sanskrite par l'adjectif

qualificatif *original*, à comprendre dans le sens de « qui date de l'origine, qui vient de l'origine ». Nonobstant à considérer l'ensemble des traductions, c'est la forme empruntée de Prajâpati qui domine largement avec sept occurrences sur douze : Prajâpati pourvu ou non d'une voyelle longue, d'une majuscule et/ou accompagné d'une note chez M. von Brück.

## 2.7. *Puruṣa*, l'Être cosmique :

Figure bipolaire, à la fois Cause immanente, substance de l'Univers et Cause efficiente constructrice de l'Univers, *Puruṣa* présente des similitudes avec la constitution de l'être humain, mais sa puissance créatrice provient de sa nature même. Aussi donnons-nous tout notre assentiment d'une part aux traductions mettant en scène l'esprit qui insuffle la vie, et d'autre part aux équivalences qui font jouer à *Puruṣa* le rôle de géniteur, de mâle. Dans cette perspective, examinons les traductions en langues allemande et anglaise.

A la lecture des équivalences, nous ne relevons que cinq emprunts sur douze (soit moins de 50% des occurrences), ce qui démontre que les locuteurs éprouvent moins de difficulté à appréhender ce personnage hindou. En revanche, nous notons une forte présence dans les traductions du concept d'« esprit » : ainsi, *Puruṣa* devient en anglais *the spirit* – avec ou sans note explicative – (F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen, E. Easwaran), en allemand *der Geist* (K. Mylius, L. von Schroeder, M. von Brück). Néanmoins cette notion d'esprit se trouve rarement isolée en allemand. Dans les faits, *Geist* est soit membre d'une composition (relation hypotaxique), soit membre (voire base) d'un groupe nominal expansé. En effet, nous lisons à deux reprises *Urgeist* (K. Mylius et L. von Schroeder) qui désigne avec précision l'aspect originel et ancien de *Puruṣa*, aspect renforcé par K. Mylius avec l'adjectif qualificatif *alt* : *der alte Geist*.

Par ordre décroissant de cohérence avec l'entité hindoue, nous relevons trois traductions retenant le sème de « mâle » sous la forme de *bester Mann* (K. Mylius), ce qui est possible compte tenu du rôle joué par *Puruṣa*, qui crée l'Univers lors de ses noces avec Prakṛti. A la suite de ces équivalences, nous rencontrons des traductions mettant en scène la notion de « personne » : *the Person eternal* (J.A.B. van Buitenen). Cette conception se trouve même mêlée à celle d'esprit dans deux traductions allemandes : *Geistperson* (P. Schreiner) et *personaler Geist* (M. von Brück), qui focalisent le propos soit sur l'esprit, base du dernier groupe nominal expansé analytique, soit sur la personne au sein du composé *Geist*

+ *Person*. Cependant, M. von Brück et P. Schreiner demeurent cohérents dans leur évocation de *Puruṣa* et s'en tiennent à l'option choisie, alors que J.A.B. van Buitenen alterne sans complexe des équivalences telles **the spirit** (lecture VIII, shloka 1 et 4) et **the Person eternal** (lecture XI, shloka 38).

Pour finir, apparaissent deux sèmes qui peuvent indubitablement qualifier *Puruṣa*, mais qui ne résument pas sa personne : le caractère divin que nous lisons en *Urgott* (R. Boxberger et R. Garbe : divinité + origine) et la supériorité (*Erhabenster*, R. Garbe / *groß*, R. Boxberger).

Souvent associé à *Puruṣa*, *avyakta* nous indique que *Puruṣa* ne peut pas être perçu, qu'il demeure en deçà de la manifestation. Cet adjectif voit ses équivalences allemandes et anglaises se regrouper autour de trois critères :

- *Puruṣa* est non perceptible (par aucun sens de perception) : *nichtwahrnehmbar* (K. Mylius, R. Garbe), ou sans soudure graphique *nicht wahrnehmbar* (M. von Brück). Notons également la présence d'un quasi-synonyme, plutôt orienté vers l'objet de prospection et de recherche : *unerforschlich* (R. Boxberger) ;

- *Puruṣa* n'est pas visible : *unsichtbar* (L. von Schroeder), [not] in a visible form (W.Q. Judge) ;

- *Puruṣa* est "non manifeste", il ne revêt aucune forme particulière : [to not have] appeared (A. de Nicolás), [to not] become manifest (J.A.B. van Buitenen), as [not] having come into manifestation (F. Edgerton), [not] entered into some form (E. Easwaran). *Puruṣa* ne s'est pas déployé : *unentfaltet* (P. Schreiner).

Nous avons constaté que tout individu est un univers en réduction, image complète et fidèle du cosmos tout entier. Ainsi microcosme et macrocosme sont structurés selon des principes hiérarchiques, mais par qui sont-ils régis ?

## D. DIEU(X) ET ORDRE DE L'UNIVERS

### D.1. EN SANSKRIT

#### 1. mythologie :

Dans la mesure où ils existent, les dieux font partie intégrante de l'univers et dépendent donc métaphysiquement de l'Absolu indifférencié. Pourtant la tentation est grande de « personnifier » (c'est-à-dire de « déifier ») la Transcendance en posant un « dieu au-delà des dieux ».

#### 1.1. le panthéon védique :

##### 1.1.1. les trois aspects des dieux :

Chaque fois que nous étudions l'une des énergies fondamentales de l'Univers, nous pouvons l'approcher du point de vue de l'inconscient comme une force gouvernant les éléments, ou nous pouvons l'envisager une conscience-subtile ou un dieu qui dirige les formes de la manifestation. Ces deux manières d'imaginer les lois du monde sont appelées le plan des éléments (*âdhibhautika*) et le plan céleste (*âdhiḍaivika*). Mais toute connaissance du monde extérieur reflète la structure de l'individualité qui le perçoit. Les forces et les aspects du monde cosmique ne peuvent être imaginés par l'homme que selon les formes de son propre être intérieur. Les énergies qui régissent l'Univers nous apparaissent donc comme les facultés d'un Être cosmique ayant leur équivalent dans la structure de notre être individuel. Cette conception de l'Univers est appelée l'approche individuelle (*âdhyâtmika*).

Chaque principe universel peut de ce fait, être rendu comme une énergie physique naturelle gouvernant les éléments, une énergie mentale, esprit ou dieu, résidant dans une demeure céleste ou dans un monde dont la substance est la pensée, et enfin comme un ensemble de facultés constituant une individualité par laquelle l'être-universel paraît semblable à l'homme. Ces facultés s'expriment par des lois qui régissent l'Univers comme nos lois régissent la société humaine.

Chaque dieu particulier peut être envisagé sous ces trois aspects qui ne s'excluent pas l'un l'autre. Tout le symbolisme du panthéon s'applique simultanément dans ces trois sphères.

Tous les êtres subtils ou matériels sont inclus dans les trois sphères d'Agni<sup>117</sup>, dans les trois mondes. Les dieux sont les forces qui régissent les trois mondes. Il y a subséquemment

---

<sup>117</sup> Infra C. [C.1. en sanskrit] l'univers 2. cosmologie 2.1. les quatre éléments 2.1.2. le feu

trois sortes de dieux et les dieux sont tous soumis au nombre trois. Ainsi sont-ils représentés par des nombres multiples de trois ; leur principale épithète est tridaça (« les trente »), bien que l'on emploie aussi trente-trois ou ses multiples. Parmi ces trente-trois, nous retrouvons :

- les Vasu (Sphères d'existence) : c'est-à-dire le Feu, la Terre, le Vent, l'Ether, le Soleil, le Ciel, la Lune, les Constellations régnant sur les sphères des éléments ;
- les Rudra (onze Principes d'existence) : i.e. les dix sortes de l'énergie vitale qui se trouvent dans tout être vivant. La pensée forme la onzième ;
- les douze Aditya (Principes souverains) : ce sont les douze mois de l'année, ils sont des guides, qui avancent entraînant avec eux tout l'univers ; ce qui fait trente et un.
- Indra (Souverain céleste) et Prajâpati, le Procréateur complètent les trente-trois.

« Trente-trois » est pris dans une expression symbolique représentant un aspect particulier du panthéon. En réalité, il ne saurait y avoir de limites au nombre de dieux. Chaque aspect de la manifestation est une voie par laquelle l'homme peut atteindre le divin. Le nombre des dieux hindous est par conséquent le même que celui des aspects possibles de la manifestation créée ou potentielle. Il est représenté dans l'hindouisme tardif par le nombre symbolique de trente-trois crores (330.000.000). Voici les trente-trois dieux rassemblés dans un tableau :

les huit Vasu		énergies manifestées		divinités	castes et qualités	Veda, rite, mantra
<i>sphère</i> 1. Pṛthivi Terre	<i>principe actif</i> 2. Agni Feu	Manifestation physique, les forces naturelles	les cinq éléments	les Aṣvin, dieux de l'Agriculture	Viṣa classe ouvrière, jeunesse, habilité	Rik (mètres), libation du matin Bhū
3. Akâṣa Espace	4. Vâyu Vent	Manifestation céleste, les êtres subtils, les dieux	9 à 19, les onze Rudra	Indra	Kṣatra, chevaliers, maturité, force, courage	Yajuh libation de midi Bhūva

5. Dyaus Ciel	6. Sûrya Soleil	Manifestation individuelle, forces morales	11-31 les douze Aḍitya	Mitra-Varuṇa, le loi cosmique, rapports des hommes entre eux et avec les dieux	Brahma, clergé, vieillesse, sagesse	Sâma, libation du soir
7. Naḁsatra Constellations	8. Soma Lune	le Non-manifesté	le Non-manifesté, les Ancêtres	Svayambhu, l'auto-engendré ; Paramesthin, la volonté suprême	Samnyâsa ascétisme, éternité	Om
Le progéniteur Prajâpati est formé par l'ensemble des trois formes du Feu : Agni, Vâyu, et Sûrya.						

### 1.1.2. les dieux et leurs sphères :

#### 1.1.2.1. les huit sphères d'existence, les Vasu :

Les huit sphères d'existence sont : Pṛthivi, la Terre où réside Agni le Feu, principe de la nutrition ; l'Akâça, l'Espace où réside Vâyu, le Vent, principe de la vie ; Dyaus, le Ciel où réside Sûrya, le Soleil, principe de l'intellect. Naḁsatra, les Constellations où réside Soma, la Lune, principe d'immortalité.

Les sphères d'existence et les puissances qui résident en elles sont les principes desquels le monde physique des éléments (âḁhibhautika) se développe. Ils sont subséquent pour l'homme l'aspect le plus immédiat du divin, les dieux les plus directement perceptibles. En tant que premier degré de parution des choses, ils représentent la jeunesse du monde. Le mot Vasu veut dire « ce qui enveloppe » ; les Vasu sont ainsi appelés parce qu'ils résident ou sont une résidence. Comme aucune chose ne peut être créée sans un lieu, un espace où elle peut se placer, se déployer, les sphères d'existence sont les premières manifestations de Brahmâ, l'Être immense. En tant que sphères d'existence, les Vasu sont la forme visible des lois de l'Univers. Ils sont alors appelés les fils de Manu (le Législateur) ou du Dharma (la Loi de perfection).

#### 1.1.2.2. la sphère de la Terre et Agni, dieu du feu :

La première des sphères est la Terre, *d̥hara* (support) de toutes les créatures, et créatrice de ces dernières. Comme nous l'avons déjà souligné, la Terre engendre la nature et toutes les formes de vie. En association avec le Ciel, la Terre n'en demeure pas moins le foyer du Feu – Agni –, symbole de puissance. En tant que principe cosmique, Agni joue le rôle de chef parmi les sphères d'existence, mais quand il est envisagé seulement comme le feu terrestre, le rôle principal peut être attribué à ses deux autres aspects : Indra, la foudre, forme de feu de la sphère intermédiaire de l'espace et *Viṣṇu*, à la fois souverain de la sphère céleste et du feu intérieur, caché dans tous les êtres où il constitue leur pouvoir de dévorer et de digérer. Nous trouvons son image dans l'angle sud-est des temples : rouge avec des yeux jaunes, deux têtes, sept langues, quatre bras portant une hache et une torche, un éventail (qui sert de soufflet) et une louche, il présente aux dieux les oblations des sacrifices. Vêtu de noir, orné de flammes, il est accompagné d'un bélier qu'il chevauche parfois, mais il apparaît aussi assis sur un chariot que tirent des chevaux rouges dont les roues sont les sept vents. Agni, dieu du feu appartient aux dix formes principales de feu qui se scindent en cinq formes naturelles et cinq formes rituelles :

FORMES	DESCRIPTION
<i>Formes Naturelles</i>	
Agni	Feu terrestre ou ordinaire qui peut être visible ou potentiel, c'est-à-dire contenu dans le combustible
Indra ou Vāyu	Puissance de la foudre qui réside dans les nuages et qui est le feu de l'espace, du monde intermédiaire ; source des conflagrations et des incendies de forêts ( <i>d̥d̥ava-agni</i> ), terreur des êtres vivants
Sūrya	Soleil, ou feu des sphères célestes qui illumine le monde et est appelé le feu du ciel ( <i>divya-agni</i> )
Vaiṣṇava	Celui qui pénètre toutes choses est le pouvoir de digestion, d'absorption, qui se trouve en toutes choses, de tout être. Il est le soutien de la vie.
Feu destructeur	Agni naquit des eaux primordiales où réside l'énergie de l'éclair et sa forme la plus terrible, cachée dans l'élément aqueux, reste toujours prête à détruire le monde. On l'appelle <i>v̥ad̥ava-agni</i> (le feu-plongeant), de la racine <i>vaḍ</i> (plonger). Ce feu qui détruira le monde reste dormant dans un volcan au fond

	de la mer australe, aux antipodes de la montagne polaire, le Meru.
<i>Formes Rituelles</i>	
Brahma-agni	Le Feu-de-l'Immensité se manifeste durant les rites du Sacrifice. Il sort du morceau de bois que l'on fait tourner rapidement tout en prononçant une formule magique. Il représente le feu sacré qui jaillit de la substance du monde.
Prajâpatya-agni	Feu-du-progéniteur : dans ce feu, l'étudiant réalise les rites d'oblation.
Gâharpatya-agni	Feu-du-foyer-domestique : il est apporté dans la maison durant la cérémonie du mariage. Il demeure le centre de tout le rituel familial. Il doit toujours être maintenu vivant et toutes les oblations offertes par le chef de famille doivent être versées dans sa flamme.
Dakṣiṇa-agni	Le Feu-des-ancêtres ou feu-du-sud, est celui dans lequel des sacrifices sont offerts aux ancêtres.
Kravyada-agni	Le Feu-du-bûcher-funèbre est le feu du bûcher dans lequel le corps de l'homme est jeté comme une dernière offrande. Ce feu ne doit pas être approché par les vivants.

### 1.1.2.3. la sphère de l'espace et Vâyu, dieu du vent :

Entre la Terre, demeure du feu et le Ciel, résidence du Soleil, se trouve la sphère intermédiaire de l'espace dont le maître est Vâyu, dieu du vent. Rappelons que dans l'anatomie des dieux, le feu (dévorant) est leur bouche alors que le vent est leur souffle. Vâyu, une des formes de respirations, souffle vital du Cosmos, vient de la racine VÂ- (souffler). Voyageur, messager des dieux, il guide les sacrifices, renforce et aide Agni. Vâyu, représenté comme un homme blanc, vigoureux, chevauchant une gazelle porte un arc et des flèches, tous blancs.

### 1.1.2.4. la sphère céleste (Dyaus) et Śūrya<sup>118</sup> :

La sphère céleste Dyaus suggère la voûte céleste. Le Ciel et la Terre jouent le rôle des géniteurs de toutes choses, de tous les dieux ; le Ciel évoquant l'élément masculin (le père), la Terre l'élément féminin (la mère). Comme l'un de Vasu, le Soleil, un des trois principaux dieux des Veda, incarne Agni sous sa forme céleste du feu. Source de lumière, de vie, l'énergie solaire engendre les douze Aditya, douze principes souverains. Le Soleil est au centre de la création, au centre des sphères. Au-dessus et au-dessous du Soleil – principe suprême d'abord non manifesté puis manifesté, jouant le rôle de frontière entre mondes

<sup>118</sup> Etymologie du vocable : infra C. [C.1. en sanskrit] l'univers 2. cosmologie 2.2. les astres



manifestés et non manifestés – se répartissent respectivement les sphères de Svayambhu (l'Auto-engendré), de Paramesthin (la Volonté Suprême) et les sphères de la Lune et de la Terre. En tant que source de lumière physique, mentale et spirituelle, le Soleil est l'image la plus proche du divin que nous puissions concevoir. Au moment de la création, « l'œuf du monde se divisa en deux parties, l'une d'argent et l'autre d'or ». La partie d'argent devint la terre, la partie d'or, le ciel. La coque extérieure de l'œuf forma les montagnes, la membrane intérieure, les nuages et la neige. Les veines intérieures devinrent les rivières, le liquide dans l'œuf forma l'océan. Lorsque le Soleil apparut, on entendit un grand cri et de ce cri naquirent tous les êtres et leurs plaisirs. C'est pourquoi quand il se lève et se couche on entend des cris et des chants. Tous les êtres et leurs désirs s'élèvent vers lui.

Fait d'un feu qui consume sa propre substance, le Soleil est identifié au sacrifice cosmique. Créant, soutenant, détruisant perpétuellement la vie, ravissant tous les êtres par sa lumière multicolore, le Soleil est la forme visible de Mâyâ, le pouvoir d'enchantement de l'Être suprême. Le Dieu-Soleil a plusieurs enfants : le législateur Maṇu<sup>119</sup>, le souverain des morts, Yaṃa et la rivière Yaṃuṇa (que le Mahâbhârata remplace par la sœur jumelle de Yaṃa), nés de la Connaissance.

#### 1.1.2.5. la sphère des Constellations et Soma :

Au-delà du monde solaire existent des sphères immenses qui n'appartiennent plus au monde des humains et où tous les aspects relatifs de l'espace et du temps qui conditionnent l'existence terrestre n'ont plus cours. Ces sphères qui représentent pour nous les aspects transcendants de Puruṣa, le pouvoir sans limites duquel l'Univers est né, sont appelées les sphères des Constellations, les Naṅṣaṭra. Les expressions symboliques pouvant être employées pour transcrire ces sphères inconnues sont certaines d'être inadéquates mais les symboles sont les seuls instruments sur lesquels nous pouvons indiquer leur existence. Les principes supérieurs, les dieux résident dans ces mondes supra-solaires que sont les sphères des Constellations où se trouvent également les ancêtres. Le contact avec ces mondes n'est possible qu'à travers les rites du sacrifice. C'est pourquoi les Naṅṣaṭra sont filles de Daṅṣa (Art-rituel), épouses de la Lune qui est le réceptacle du Soma et le régent du mental.

La Lune est le souverain du monde des Naṅṣaṭra et le symbole des sphères immortelles où résident les ancêtres, au-delà de la mort. Le monde est une pensée divine, une

---

<sup>119</sup> Les quatorze Progéniteurs ou Législateurs de la race humaine dans les quatorze créations successives sont appelés Manu. Le premier Manu était le fils de Svayambhu formé par Brahmâ après qu'il se fut divisé en moitié mâle et moitié femelle. De Manu naquirent les dix Grands Voyants.

vibration dans le substrat causal. C'est pourquoi la Lune, le mental-cosmique, est assimilée aux eaux primordiales (Ap), dont les vagues donnent naissance à toutes les apparences du monde tangible. La Lune en tant que dieu de l'élément liquide, régit les marées de la mer. La sphère de la Lune est une citerne d'eau : les êtres subtils, descendant des mondes célestes, traversent la sphère lunaire et descendent sur terre dissous dans l'eau de pluie. C'est ainsi que les âmes errantes, cherchant à s'incarner, pénètrent d'abord dans les plantes, puis dans les animaux et les hommes. En tant que lieu d'où les âmes errantes descendent sur terre, la Lune est décrite comme la demeure des esprits transmigrants et des ancêtres. En tant que réserve des pluies, la Lune est le roi des plantes, le dieu protecteur de la vie végétale.

#### 1.1.2.6. les Rudra :

Les Rudra sont les divinités du monde subtil, de la sphère intermédiaire ou sphère de l'espace située entre le Ciel et la Terre. Quelquefois confondus avec les Marut, les Rudra se découvrent comme les énergies vitales – au nombre de dix prâṇa, l'âtman étant la onzième – et sont alors appelés les Rudra-hurleurs. Les Rudra sont donc des principes de vie, intermédiaires entre les éléments physiques inconscients et l'intellect, entre la sphère céleste et la sphère terrestre. Apparentés aux divinités qui règnent sur la sphère de l'espace, les Rudra appartiennent à la seconde phase de l'évolution cosmique, au second stade de la création dans lequel le principe de vie apparaît dans la matière jusque là inanimée. Les Rudra sont les dieux de la seconde phase de toute évolution et de la seconde phase de tous les rites. Craints de tous, les Rudra se dévoilent partout comme les compagnons fidèles, les amis de Çiva.

#### 1.1.2.7. les Aditya :

Les Aditya sont les personnifications des principes moraux et intellectuels ainsi que des vertus sociales qui règlent l'harmonie de l'Univers et de la société humaine. Les Aditya résident dans le Ciel, dans les sphères les plus hautes, dominant la vie et les éléments. Ils existent antérieurement à toutes les formes perceptibles, étant les principes mêmes d'après lesquels l'univers est construit. Du point de vue de l'homme ces principes universels se réfèrent aux aspects principaux de l'existence. Ils règlent les actions de l'homme avec l'homme et celles de l'homme avec les forces naturelles, c'est-à-dire les dieux, archétypes des lois cosmiques perçues à travers les éléments. Il y a alors deux catégories d'Aditya, ceux qui se rapportent à « ce monde-ci », notre monde, et ceux qui se rapportent à « ce monde-là », le monde des dieux. A cause de la similarité qui existe entre le monde humain et le monde cosmique, il y a nécessairement un principe universel correspondant à chacun des principes

qui régissent la société humaine. Les *Aditya* vont toujours par deux et sont représentés comme les rayons de la roue du Temps.

#### 1.1.2.7.1. *Aditi, mère des Aditya* :

Les *Aditya* sont les fils d'*Aditi*, la puissance originelle inépuisable, la totalité indivise, la première déesse qui ne connaît pas d'obstacle et qui est la mort, la dévorante, la pauvre qui n'a rien à donner. Elle est le ciel sans limites, la nuit sans fin, la nature même du divin, la mère des dieux (*deva-mâtri*). Les dieux sont nés d'*Aditi*, de la Terre et de l'Eau. *Aditi* a la forme du Ciel et de la Terre.

#### 1.1.2.7.2. *les douze Aditya* :

Parmi les douze principes souverains, nous ne citerons que ceux qui apparaissent dans la *Bhagavadgîtâ* ; à savoir *Mitra* (l'Amitié), *Varuṇa* (le Destin), *Dakṣa* (l'Art-rituel), *Vivasvat* (la Morale ou loi humaine) et *Viṣṇu* (le Savoir ou la perception de la loi-cosmique). Ce sont par conséquent des principes que découvrent les hommes mûrs durant la partie de leur vie consacrée à la recherche de la sagesse [traditionnellement les quarante-huit dernières années de leur vie, de soixante-huit à cent seize ans]. Ils sont aussi en rapport avec la dernière partie des rites du sacrifice. Parmi les principes-souverains, nous distinguerons les principes-souverains majeurs de ce monde-ci, de ce monde-là, les principes-souverains mineurs de ce monde-ci, de ce monde-là.

	CE MONDE-CI	CE MONDE-LA
principe-souverain majeur	* <i>Mitra</i> représente l'amitié, la solidarité, le respect de la parole donnée, les liens de l'homme avec l'homme.	* <i>Varuṇa</i> (ce qui couvre ou qui lie), représente le destin, les lois mystérieuses qui nous guident vers l'inconnu, l'inattendu. C'est aussi la faveur des dieux, et tous les liens qui unissent les hommes aux dieux. * <i>Dakṣa</i> (l'habileté), qui représente l'Art-rituel, les règles du sacrifice et la capacité de les accomplir sans faute.
principe-souverain mineur	* <i>Vivasvat</i> (le Nourricier) représente le progrès, la prospérité, la sécurité intérieure.	* <i>Viṣṇu</i> (l'Immanent) représente le savoir, la connaissance qui est la perception de la loi cosmique

		immanente.
--	--	------------

Détaillons davantage ces principes-souverains :

- Mitra :

Parmi les principes-souverains de ce monde-ci, le premier est la solidarité humaine, le respect de la parole donnée et des traités, le caractère sacré de tout ce qui lie l'homme à l'homme. Mitra (l'Ami) semble avoir été la principale personnification, peut-être la plus importante des vertus des premiers Aryens. La camaraderie des hommes et la faveur des dieux Mitra et Varuṇa sont complémentaires. Les règles claires de l'association humaine et les mystérieuses lois du destin sont celles qui gouvernent ce monde connu et cet autre inconnu, symbolisés par le jour et la nuit entre lesquels se partage la vie humaine. Mitra et Varuṇa règnent sur la terre et le ciel, encouragent la vertu et punissent les fautes. Le principal rôle de Mitra est de forcer les hommes à tenir leurs promesses et à s'associer. Mitra leur montre les mérites de la camaraderie, de la sincérité, de l'honnêteté, le code de droiture qui rend possible l'association des hommes en tribus et en nations. Mitra est le dieu des serments et des contrats ; bienveillant et réconfortant, il protège les rapports directs et ordonnés qui rendent la vie sociale possible. Il est l'ennemi des querelles, de la violence.

- Varuṇa :

Varuṇa préside aux relations de l'homme avec les dieux. Il est le souverain de ce monde-là, du monde invisible. Nul ne peut prévoir ni comprendre les faveurs soudaines qu'accordent les éléments et les dieux, ni leur inexplicable cruauté. Varuṇa équivaut à la réalité intérieure des choses, à la vérité-absolue (ṛta) et à l'ordre transcendant au-dessus de la compréhension humaine. Il est le créateur et le soutien du monde, ayant hérité de la fonction préhistorique du Ciel. Il établit et maintient les lois naturelles et les lois morales, expressions de l'ordre cosmique. Ses lois sont immuables et reposent sur lui comme sur une montagne. Roi omniscient, il rend la justice. Le nom Varuṇa vient probablement de la racine VAR- qui veut dire « entourer, envelopper », et se réfère au ciel, à tout ce qui voile et couvre, tout ce qui est mystérieux, secret. Varuṇa est aussi le Seigneur des eaux supérieures qui entourent le monde. Le mot Varuṇa peut aussi venir d'une autre racine VAR- (lier) et se réfère au caractère du dieu comme punisseur. Il couvre toutes choses ou il les lie, c'est pourquoi il est Varuṇa (vaṛi + unaṇ).

- Dakṣa :

Daḥṣa implique une certaine habileté technique du prêtre et du magicien qui rendent le rituel effectif et les contacts avec les dieux possibles et fructueux. Il exige de l'efficacité, de l'intelligence, de la précision, de l'imagination. Il est en conséquence le privilège d'hommes jeunes, capables, adroits. L'existence de toute chose dérive de Daḥṣa, de la technique des sacrifices, qui définit la manière de se conduire envers les dieux contrepartie d'Aryaman, le rituel social, la manière de se conduire envers les hommes.

Ainsi, Daḥṣa, source de vie cosmique, principal progéniteur, en tant que principe-souverain, est le père des dieux, des hommes et des anti-dieux tout en rappelant le pouvoir des rites qui relie l'homme aux dieux.

- Vivasvat :

Vivasvat est la personnification de la Morale, la loi du bien et du juste. Il est le sage qui règle la conduite des hommes d'après les lois établies par les ancêtres. Il est le père de Yama, Roi des ancêtres.

- Viṣṇu :

Nous approfondirons davantage la description de Viṣṇu lorsque nous nous pencherons sur la Trimūrti (Trinité hindoue). Dans la mythologie védique, Viṣṇu, l'Omniscient ou l'Immanent représente la perception de la loi-cosmique, présente en toutes choses dans l'Univers, révélée à l'homme par une illumination que nous appelons « savoir », et qui est comparée à la lumière du Soleil. Dans les Veda, Viṣṇu s'associe occasionnellement avec Indra ; le savoir s'unissant au pouvoir.

#### 1.1.2.8. Indra, souverain du Ciel :

Indra symbolise le pouvoir de la foudre, l'énergie électrique, omniprésente, base de la vie cosmique aussi bien que terrestre. Cette énergie est apportée sur la terre par la pluie. Dans les Veda, Indra est le dieu de la sphère de l'espace. Il est le dispensateur des pluies et réside dans les nuages. Craint, en tant que Seigneur des tempêtes et lanceur d'éclairs, il est aussi la source de toute fertilité. En tant que souverain du Ciel, il est le compagnon de Vāyu. Symbole de puissance, Indra incarne les qualités de tous les dieux ; toujours jeune, il matérialise les vertus de la jeunesse, l'héroïsme, la générosité, l'exubérance. Son attitude est celle de l'action, du service, mais il est aussi partisan de l'usage de la force qui mène au pouvoir, à la victoire, au butin. Évoquant la virilité, Indra est représenté comme un taureau, le mâle parfait. L'étymologie du mot Indra reste incertaine : une hypothèse le fait dériver de la racine iḍ qui veut dire puissant, une seconde de inḍu, goutte, puisqu'Indra est le dispensateur des pluies.

Le héros Arjuna est aussi un fils ou une incarnation partielle d'Indra. Pour le donner à Arjuna, Indra prit à Karna sa cote de maille magique et lui offrit en échange un javelot infailible.

### 1.1.3. les autres dieux :

Parmi les autres dieux, nous ne nous intéresserons qu'à Yama. Yama est le souverain des morts, le dieu des régions infernales. Sinistre et terrible, il juge les morts que ses exécuteurs traînent devant son trône. Il est l'incarnation du Dharma, le Dharmarāja (le roi juste), restant cependant accessible à la pitié. Dans les Veda, Yama – premier-ancêtre et roi des ancêtres (Pitṛ-rāja) –, règne sur le royaume des morts où résident les ancêtres. Ayant le rang de dieu, car le Soma est pressé pour lui, il ressemble de près au Yima iranien, premier homme et premier roi. Etymologiquement, yama veut dire « celui qui contraint, qui entrave » ; c'est en effet Yama, qui contrôle les humains. De plus, le mot yama veut également dire jumeau. Yama symbolise également la punition (daṇḍa), la loi immuable sur laquelle le monde repose, car l'Univers est construit d'après une loi. Ainsi il revêt la fonction de juge qui enchaîne et punit les morts : lui-même n'est-il pas appelé Mṛtyu (la mort), Antaka (la fin), mais aussi Kāla (le temps). Le frère de Yama est le législateur Manu qui partage avec lui le privilège d'avoir engendré l'homme. La sœur jumelle de Yama est Yami, qui l'aime avec passion bien qu'il se soit dit qu'il refusa de s'unir à elle. Après la mort de Yama, Yami fut plongée dans une douleur si amère que les dieux créèrent la nuit pour qu'elle puisse oublier. Elle descendit plus tard sur la terre sous la forme de la rivière Yamuna. L'aspect physique de Yama est terrible, sinistre : son corps laid, difforme comporte des yeux rouges et brillants associés à un teint verdâtre. Ses cheveux noués au sommet de la tête sont couverts par une couronne resplendissante. Ses mains sont comme des griffes de fauve. Chevauchant un buffle noir du nom de Terrible, il apparaît lui-même sous la forme d'un buffle. Sous l'aspect du Temps, il est un vieillard, avec un bouclier et une épée. Yama possède deux chiens qui ont quatre yeux et de larges narines. Descendants de Saramā (Rapide), la chienne qui garde les troupeaux d'Indra, ils surveillent la voie des morts. Quand l'âme quitte le corps, les messagers de Yama conduisent l'être fatigué à travers un désert sans ombre, ni eau jusqu'à la ville de Yama. Là, les morts entrent seuls, sans amis, ni famille. Leurs actes seuls les accompagnent. Après que le scribe a lu le rapport des actions de l'homme sur le registre, l'âme est conduite pour être jugée devant le trône de Yama qui apparaît aimable aux justes, terrible aux coupables.

### 1.1.4. dieux et anti-dieux :

Pour chaque être individuel, les stades de son développement qui sont au-delà de lui lui semblent lumineux et peuvent être représentés comme des dieux, et les états qu'il a dépassés, qui se trouvent au-dessous de lui apparaissent sombres, sans vie, mauvais, démoniaques. La différence entre les dieux (*Sura*) et les anti-dieux (*Asura*), les esprits du bien et du mal, n'est donc pas une différence de nature, mais de degré. Selon la voie que nous suivons, certaines forces, certaines puissances seront des aides ou des obstacles, feront de nous la proie de nos instincts ou nous aideront à nous en libérer. Les mêmes tendances, les mêmes actions peuvent par conséquent être utiles, bonnes pour certains êtres, nuisibles ou mauvaises pour d'autres. Les *Asura* sont tout ce qui détourne l'homme de la voie de réalisation du divin. Les *Asura* sont les aînés des *Sura*, dieux d'un monde encore dans son enfance : *Asura* et *Sura* sont les deux lignées des enfants de Prajâpati se combattant pour la domination du monde.

#### 1.1.4.1. les *Asura* :

Le mot *asura* semble venir soit de la racine *AS-* (être), soit de *asu* (souffle). De plus, le Râmâyana appelle *Asura* ceux qui s'abstiennent de boire du vin, un préjugé commun parmi les populations pré-aryennes. Ceux qui burent le vin (*surâ*) [qui apparut lorsque l'Océan fut baratté] sont appelés des *Sura* (dieux) tandis que les fils de Diti qui refusèrent de boire sont des *Asura* (anti-dieux). Quoiqu'il en soit, ce nom, même s'il est possible de lui attribuer plusieurs provenances, est sans aucun doute d'origine indo-iranienne. Le terme d'*Asura* fut souvent employé pour représenter les dieux de l'Inde pré-védique. Ainsi le poète védique voyait l'humanité divisée entre des *Arya* (nobles), adorateurs des *Sura* et organisateurs des sacrifices et des *Dasyu* (barbares) impies, constructeurs de cités maudites et experts dans les arts magiques. Les dieux étaient de même partagés entre les *Sura* et les *Asura*.

Il est intéressant de remarquer que ce n'était pas pour leurs vices que les *Asura* devaient être détruits mais à cause de leur puissance, de leur vertu, de leurs savoirs qui menaçaient ceux des dieux Aryens, qu'ils servent fidèlement une fois vaincus. La mythologie tardive cherche à expliquer le changement dans le statut des *Asura*, en disant qu'à l'origine ils étaient justes, bons, charitables, respectueux du *Dharma*, ornés de vertus et qu'ils offraient alors des sacrifices. Lorsqu'ils se multiplièrent, les *Asura* devinrent orgueilleux, vains, querelleurs, impudiques. Ils agirent à l'encontre des lois, négligèrent les sacrifices et ne visitèrent plus les lieux saints pour s'y purifier de leurs fautes. Ils devinrent envieux du

bonheur des *Sura*. Ils torturèrent les hommes, créèrent de la confusion en toutes choses et voulurent narguer les *Sura*. Peu à peu, on confondit les *Asura* avec les démons, les génies, les fantômes que vénèrent les tribus aborigènes ainsi que la plupart des *Sura* des autres populations non védiques de l'Inde. Des pages d'histoire se rapportant à des peuples et des tribus avec lesquels les Aryens se trouvèrent en conflit, furent incorporées dans les mythes des *Asura* : les poèmes épiques contiennent bien des épisodes du conflit qui opposa les tribus aryennes aux anciens habitants de l'Inde. Nombreux sont les *Arya* qui contractèrent des alliances avec les *Asura* : Arjuna épousa la sœur du roi *Vāsuki*. Fils de la déesse *Diti* et du sage non-aryen *Kaçyapa*, les *Asura* habitent les cavernes des montagnes dans les entrailles de la terre et dans les régions infernales où ils possèdent de vastes cités ; mais vivent aussi dans la mer où ils sont gouvernés par *Varuṇa* et dans le ciel d'où ils attaquent les trois mondes. Puissants guerriers, les *Asura* arrachent les arbres, lancent les sommets des montagnes contre leurs ennemis ; experts dans l'art magique, ils se transforment à leur gré, prenant les formes les plus diverses. Le *Mahābhārata* donne une liste de diverses sortes d'*Asura* parmi lesquels nous trouvons, entre autres, les *Daitya* (génies), les *Dānava* (démons), les *Daśyu* (barbares), les *Nāga* (serpents).

#### 1.1.4.2. les *Sura* (dieux), les *Deva* (esprits de lumière) :

Nous ne rappellerons pas l'étymologie du lexème nominal *sura* (dieu)<sup>120</sup> dont le sémantisme de briller se retrouve pareillement dans la racine verbale *ḍiv*, à l'origine de *deva*. Les *Sura* sont décrits comme se mouvant dans les hautes sphères de l'espace ; habitant le ciel (*svarga*), très loin au-dessus de la Terre, c'est de là qu'ils descendent vers notre monde. Lorsqu'ils apparaissent devant les mortels, les signes auxquels on peut les reconnaître sont qu'ils ne transpirent pas, leurs yeux ne clignent pas, leurs pieds ne touchent pas le sol, leurs guirlandes sont toujours fraîches et ils n'ont pas d'ombre. Leur lieu de réunion et de plaisir est la plus haute des montagnes, la montagne polaire du Nord parfois identifiée au plus haut sommet de l'Himālaya ; d'après le *Mahābhārata*, il s'agit du mont *Meru*. Les *Sura* ont toujours seize ans, car seize représente le nombre de la perfection, de la plénitude. Dans l'homme, après la seizième année, les premiers signes du déclin sont censés faire leur apparition et quand la lune atteint le seizième jour, elle aussi commence à décroître.

<sup>120</sup> Infra C. [C.1. en sanskrit] l'univers 2. cosmologie 2.4. ce qui peuple l'univers 2.4.1. les dieux



En raison de l'importance des milieux dévotionnels dans l'hindouisme, nombreux sont les textes où tel ou tel personnage divin est identifié à l'Absolu et accède, de ce fait, au statut de « Personne suprême » (*puruṣottama*), de Dieu transcendant. Pour les hindous, les mots *brahman*<sup>121</sup> et *Brahmâ*<sup>122</sup> sont très proches, l'un et l'autre figurent les deux facettes d'un même terme. Dire que la Trimûrti (triade des dieux supérieurs) est formée de *Brahmâ*, *Viṣnu* et *Çiva*, revient à se référer implicitement à la théologie du *brahman* (neutre) (l'Absolu) hypostasié en trois personnes divines dont le rôle est de produire l'univers (*Brahmâ*), de le conserver (*Viṣnu*) puis de le dissoudre lorsque les temps sont venus (*Çiva*). *Brahman* soutient les choses en étant le pivot autour duquel tourne la roue.

### 1.2. la Trimûrti (Trinité) :

Le tableau qu'offre l'hindouisme est relativement complexe, car il vient s'y greffer deux types d'évolution. A l'idée de cycle (incarné par le *samsâra*), l'hindouisme ajoute une triade, la Trimûrti (littéralement « triple forme »), Trinité cosmique, composée de *Viṣnu*, *Çiva* et *Brahmâ*. *Brahmâ* y postule la genèse de la réalité phénoménale, *Viṣnu* la conservation et le déploiement dans la durée, *Çiva* la destruction et la transformation. La Trimûrti, en rassemblant ces caractéristiques (relatives l'une à l'autre) permet de relater mythologiquement la notion abstraite de temps cyclique ; nous assistons à une refonte et à une actualisation du polythéisme par un mouvement intégrateur très fidèle à la pensée fonctionnaliste des Veda : les dieux sont des énergies, des qualités spécifiantes portées par un fonds neutre, *Brahman* nommé également « être intemporel ».

C'est à ces deux premières personnalités que nous allons nous intéresser, *Brahmâ* ayant déjà fait l'objet d'un exposé détaillé de ces caractéristiques et du rôle qu'il joue dans l'hindouisme<sup>123</sup>.

#### 1.2.1. Viṣnu, l'Immanent :

Dans la Trimûrti, *Viṣnu* est le nom que nous donnons à la tendance cohésive ou centripète appelée *saṭtva*. Tout ce qui est dans l'Univers tend vers un centre, vers un plus grand degré de concentration, de cohésion, de réalité ; tout ce qui tend à créer de la lumière

---

<sup>121</sup> Au neutre, ce mot équivaut à *taḍ*, toutefois il peut être mis au masculin et devient alors le nom de l'un des dieux majeurs de l'hindouisme.

<sup>122</sup> Nominatif de *brahman* neutre.

<sup>123</sup> Infra C. [C.1. en sanskrit] l'univers 3. cosmogonie 3.5. *Brahmâ*, l'Être immense

est associé à Viṣṇu. Çiva, le principe centrifuge, au contraire, représente la dispersion, l'annihilation, tend vers l'obscurité, la non-existence.

#### 1.2.1.1. Viṣṇu, le lexème :

L'origine du mot Viṣṇu semble être quadruple : il peut venir de la racine VIÇ- (viçnâti, se répandre) ou VIÇ- (viçati, pénétrer) ou de veveçti (entourer) qui ont tous le même sens. Une dernière hypothèse le décompose en vi- (préverbe marquant la dissociation) et -snu- de sâṇu (le dos, le sommet, un lieu élevé). En tant que sattva, cohésion interne par laquelle tout existe, Viṣṇu réside en toutes choses, possède tout, vainc les puissances destructrices.

#### 1.2.1.2. Viṣṇu, sa nature :

Viṣṇu, cause interne, puissance par laquelle les choses existent, n'est pas concerné par leur forme extérieure qui reste du domaine de la tendance orbitante, rajas et de Brahmâ. Comme il n'y a pas d'état d'existence qui ne dépende de la destruction en même temps que de la durée, comme il ne saurait y avoir de vie sans mort, ou de mort sans vie, Viṣṇu et Çiva sont interdépendants. Mais alors que Çiva est le principe destructeur, Viṣṇu, principe de la continuation peut être considéré comme le symbole de la vie perpétuelle, le pouvoir qui maintient l'Univers assemblé, protecteur du Dharma ; la roue de la Loi est un de ses symboles préférés.

#### 1.2.1.3. l'image de Viṣṇu :

L'image la plus frappante de Viṣṇu est sans conteste celle qui le présente avec ses quatre bras. Quatre, nombre de la Terre, représente l'accomplissement de la manifestation dans toutes les sphères de l'existence. Quatre stades se rencontrent dans toutes les formes de développement ou de vie. Dans toutes les images de dieux, les quatre bras signifient la domination sur les directions de l'espace, donc le pouvoir absolu. Cependant, ils figurent également les quatre stades du développement humain et les quatre buts de la vie : le plaisir, le succès, la perfection de son état et la libération finale. C'est la prédominance relative de ces divers buts qui conduit à la division de la vie en quatre périodes, de la société en quatre castes, de l'histoire du monde en quatre âges. Dans chacune de ses mains, Viṣṇu tient l'un de ses quatre attributs : la conque, le disque, l'arc accompagné du lotus et enfin la massue dont la portée symbolique ne doit pas être négligée.

Attribut	Symbole	Signification
Conque	cinq éléments	Elle est le symbole de l'origine de l'existence. En forme de

		spirale, elle provient de l'élément eau, le premier élément compact. Lorsqu'on souffle dans la conque, elle produit un son qui est pris comme l'image du son primordial, point de départ de la Création.
Disque	mental	Avec ses six rayons, il est l'équivalent d'un lotus à six pétales représentant le pouvoir sans limites qui invente et détruit les sphères et les formes de l'Univers dont la nature est la rotation. Le disque, puissance du mental est l'arme terrible qui tranche les têtes des démons, des erreurs.
Arc	pouvoir d'illusion	Il symbolise l'aspect destructeur de la notion d'existence-individuelle ; il correspond au pouvoir d'illusion divine.
Lotus	univers mobile	Image de l'Univers, la fleur qui s'épanouit s'élève des profondeurs de l'eau, mais reste éloignée du rivage de sorte qu'elle est associée à la notion de pureté – sattva – de laquelle proviennent le Dharma et le Jñâna (connaissance).
Massue	connaissance primordiale	La massue éblouissant et enivrant le mental représente la puissance de connaître, dont sont dérivés tous les pouvoirs physiques et mentaux. Seul, le mental peut conquérir le temps et devenir lui-même la puissance du temps.

A ces attributs, nous pourrions ajouter les flèches et le carquois, qui sont les pouvoirs des sens, à travers lesquels s'établit le champ d'activité de l'intellect.

#### 1.2.1.4. les avatâra ou incarnations de Visnu :

##### 1.2.1.4.1. qu'est-ce qu'un avatâra ?

La théorie des avatâra joue un rôle très important dans la philosophie hindoue. Visnu, cause ultime du monde, nature de toutes choses, est partout présent, pénétrant tout, sans limites, ses qualités, ses actions, les manifestations de son pouvoir étant infinies. A tous les moments cruciaux de l'histoire du monde, Visnu se matérialise sous la forme d'une individualité personnifiée qui guide l'évolution et la destinée des divers ordres de la Création, des diverses espèces, des diverses formes de vie. C'est pourquoi l'histoire des avatâra de

Visnu est illimitée ; il est impossible d'énumérer toutes les descentes de Visnu dans le monde des formes. L'histoire de la présente Création est rythmée par dix incarnations cycliques, les yugâvatâra : les dix sont le Poisson, la Tortue, le Sanglier, l'Homme-lion – descentes du premier âge<sup>124</sup> –, le Nain, Râma (à la hache) et l'autre Râma – descentes du second âge<sup>125</sup> –, Krsna, Buddha et Kalki (encore à venir) – incarnations du quatrième âge<sup>126</sup> –.

Parmi ses incarnations, Krsna seul est considéré comme une incarnation totale de Visnu ; les autres sont l'incarnation d'un aspect seulement de l'Être divin. Néanmoins, il existe d'autres incarnations partielles, chargées de maintenir, de compléter et d'interpréter la révélation, qui prennent la forme de voyants, de sages, de prophètes, qui incarnent certaines vertus et les pratiquent à un degré héroïque. S'il est généralement supposé que Krsna est l'avatâra de l'unique grand dieu personnel qui existe dans le cosmos, ceci peut paraître à première vue paradoxal si nous considérons que le Logos en lui-même n'est pas le dieu personnel unique du cosmos. Le grand Parābhramaṇ, qui est derrière lui est en vérité un et nirāmsha<sup>127</sup>, non différencié et éternellement existant, mais ce Parābrahmaṇ ne peut jamais se manifester comme l'un quelconque de ces avatâra. Il ne peut se manifester d'une manière s'approchant de la conception d'un Dieu personnel que lorsqu'il se manifeste en tant que Logos. Si des avatâra sont possibles, ils ne peuvent l'être que relativement au Logos ou lçvara et en aucune façon au Parābrahmaṇ.

Qu'est-ce qu'un avatâra ? Selon la théorie générale, dans le cas de chaque homme qui devient un *mukta*<sup>128</sup>, il y a union avec le Logos. Cela peut être conçu soit avec l'âme qui est élevée jusqu'au Logos, ou soit comme le Logos descendant de son plan élevé pour s'associer avec l'âme. Cette association du Logos avec l'âme n'est complète qu'après la mort – la dernière mort par laquelle l'individu doit passer.

Ce n'est que dans quelques cas spéciaux que le Logos s'associe avec l'âme durant la vie de l'individu. Les Chrétiens disent que le Logos a été fait chair, et qu'il est né comme Jésus-Christ. Que cette union ait eu lieu comme un cas spécial pour Jésus ou qu'elle ait été une union semblable à celle qui a eu lieu dans le cas de tout *Mahātman*<sup>129</sup> lorsqu'il devient

---

<sup>124</sup> Le Premier Âge du monde correspond à l'âge de vérité (Satya Yuga).

<sup>125</sup> Ou Tetra Yuga

<sup>126</sup> ou âge des conflits : Kālī Yuga

<sup>127</sup> *nirāms*ha : qui n'a pas de partie ou division, et qui est donc homogène, non différencié.

<sup>128</sup> Mukta : libéré, yogin qui a atteint la délivrance.

<sup>129</sup> Mahātman : Grande âme. Nom donné dans l'Inde aux sages qui ont accompli le yoga.

*Jīvanmukta*<sup>130</sup>, nous ne pouvons en dire plus. La même question se pose pour *Kṛṣṇa*. Ecartant les cas contestés, nous avons deux *avatāra* humains : *Rāma*<sup>131</sup>, le charmant, incarnation du devoir et *Kṛṣṇa*, l'attirant, incarnation de l'amour.

#### 1.2.1.4.2. *Rāma* :

*Rāma* constitue l'aspect solaire de *Viṣṇu*. De ce fait, la loi cosmique est pour l'homme le devoir qui consiste pour chacun à se conformer à la loi qui le régit, à réaliser la perfection de sa nature. C'est cette réalisation de soi-même qui est incluse dans le terme *dhārma*.

#### 1.2.1.4.3. *Kṛṣṇa* :

##### 1.2.1.4.3.1. *Kṛṣṇa dans sa*

##### *généralité* :

Le mythe de *Kṛṣṇa* en rappelle bien d'autres : il se conforme à un type, le geste du héros, qui rejeté de sa propre lignée, royale, est éduqué par des êtres simples, qui appartiennent à des groupes de service, qui l'élèvent dans une nature semi-vierge, et dont il devient le chef et le protecteur. Les légendes grecques abondent en histoires similaires (en témoigne l'analogie que nous pouvons établir entre le talon d'Achille et la flèche dans le pied de *Kṛṣṇa* confondu avec une antilope<sup>132</sup>).

Le huitième *avatāra* marque la fin du Troisième âge du monde, le *Dvâpara-yuga*. *Viṣṇu* se manifeste alors sous la forme de *Kṛṣṇa*, nom qui veut dire attirant ou sombre ; dans le sémantisme de ce nom propre est contenue l'idée d'attraction et de souffrance, car cette descente est synonyme de l'âge des conflits (le *Kālī-yuga*). Son nom est censé effacer, dévorer, disperser tous les maux inhérents à l'âge sombre ; il est celui qui détruit le mal. Protecteur des formules-magiques [symbolisées par les vaches], inspirateur de toutes les formes de savoir [représentées par les filles des bouviers], on l'atteint à travers les Veda. *Rāma* et *Kṛṣṇa* appartiennent tous deux à la caste des princes guerriers et non pas à la caste sacerdotale : tous deux ont la peau sombre de sorte qu'il n'y a peu de doutes que sous leur aspect historique, ils se rapprochent d'anciens héros de la tradition pré-aryenne, incorporés dans le panthéon hindou à une date relativement tardive. *Kṛṣṇa* étant l'incarnation de *Viṣṇu*, toutes les circonstances de sa naissance, tout ce qui l'entoure, sont l'expression même de l'harmonie cosmique. Tous les dieux naissent avec lui.

---

<sup>130</sup> *Jīvanmukta* : Yogin qui a atteint la libération de son vivant.

<sup>131</sup> *Rāma* : septième avatar de *Viṣṇu* en tant que héros du *Rāmāyana*.

<sup>132</sup> Cet épisode de la flèche qui se fiche dans le pied de *Kṛṣṇa* marque la fin du *Dvâpara Yuga* (Troisième Âge) et le début du *Kālī Yuga*.

Néanmoins, nous pouvons supposer que Kṛṣṇa, comme individu, était un homme qui avait évolué pendant des millions d'années et qui avait atteint une grande perfection spirituelle et que, dans le cours de son progrès spirituel, le Logos est descendu vers lui et s'est associé à son âme. Dans ce cas, ce n'est pas le Logos qui s'est manifesté comme Kṛṣṇa, mais Kṛṣṇa qui s'est élevé au niveau du Logos. Dans le cas d'un mahātman qui devient un jīvanmukta, c'est son âme qui est métamorphosée dans le Logos. Dans le cas d'un Logos descendant dans un homme, il ne le fait pas principalement en raison de la perfection spirituelle de cet homme, mais en vue de quelque dessein ultérieur qui lui est propre, pour le bénéfice de l'humanité. C'est alors le Logos qui descend sur le plan de l'âme, manifeste son énergie dans celle-ci et par son intermédiaire, et non l'âme qui s'élève au plan du Logos. Kṛṣṇa est appelé avatāra, non parce que nous avons en lui un exemple d'une âme qui est devenue jīvanmukta et, ainsi, s'est associée avec le Logos, mais parce que le Logos est descendu sur le plan de l'âme. S'associant à elle, il a travaillé en elle et par son intermédiaire sur le plan de l'humanité, pour quelque grande chose qui devait être faite dans le monde. Le vrai Kṛṣṇa n'est pas l'homme en qui et à travers qui le Logos est apparu, mais le Logos lui-même. Kṛṣṇa est le *puruṣottama* (« Personne suprême »), par-delà les formes innombrables qu'il assume, selon les circonstances.

#### 1.2.1.4.3.2. Kṛṣṇa en tant que

Logos :

La Bhagavadgītā peut être qualifiée à ce titre de Livre de la philosophie du Logos. La nature et la fonction du Logos, ses rapports avec l'humanité et l'âme humaine sont confirmés dans les enseignements de cet ouvrage. Le but de Kṛṣṇa est de veiller au bien-être de l'humanité, et chaque fois qu'une incarnation spéciale est nécessaire, Kṛṣṇa s'unit à l'âme d'un individu particulier ; et il déclare qu'il apparaît sous différentes formes dans le dessein de rétablir le dharma et de rectifier les choses sur le plan de la vie humaine, si l'adhama obtient la prépondérance. Dans la généralité des cas, Kṛṣṇa, ou le Logos, serait simplement un témoin désintéressé, surveillant la carrière de la monade humaine, sans être intéressé par ce qui touche cette monade. En revanche lorsqu'un réel progrès spirituel est fait, la voie est préparée pour une liaison finale avec le Logos. Kṛṣṇa, qui est dans son être divin intérieur la Divinité dans une forme humaine, est absolument impartial lorsqu'il considère l'humanité et son ministère spirituel. Son aide s'étend à tous, il n'y a qu'un moyen de l'atteindre ; et cette façon peut être utilisée par quiconque, issu des classes supérieures ou des classes inférieures. Cette impartialité de Kṛṣṇa vis-à-vis des créatures qui l'adorent se rencontre au cours de la

lecture IX, shloka 29 : il se présente comme l'ennemi de personne, ni l'ami partial de personne. Il ne rejette nulle créature, ne condamne nul être, ni n'en favorise par despotisme ou caprice arbitraire.

Le Logos réfléchit en lui-même tout le cosmos, ou en d'autres termes, le cosmos existe dans le Logos à l'état de germe. Le monde est le mot rendu manifesté, et le Logos en est une forme. La forme dévoilée à Arjuna du Logos était redoutable, et toutes les choses terribles qui étaient sur le point de se produire dans la guerre, lui apparaissent dépeintes dans cette forme. Le Logos étant l'univers en idée, les événements à venir (ou ceux sur le point de se manifester sur le plan objectif) avant qu'ils ne surviennent réellement, sont généralement manifestés depuis longtemps sur le plan du Logos, d'où toutes les impulsions jaillissent originellement. Bhîsma, Drona et Karna étaient encore vivants à l'époque où Kṛṣṇa déploya cette forme. Cependant, leur mort et la destruction de presque toute leur armée semblaient être préfigurées dans cette apparition du Logos. Sa forme terrible n'était qu'une indication des choses terribles qui étaient sur le point de se produire. En lui-même, le Logos n'a pas de forme ; vêtu de sa lumière, il prend une forme qui est, pour ainsi dire, un symbole des impulsions agissantes, ou sur le point d'agir, dans le cosmos au moment de la manifestation.

#### 1.2.1.4.3.3. Kṛṣṇa et ses

##### manifestations divines :

La nature de Kṛṣṇa est divulguée sous les divers aspects, nombreux et variés qu'il peut revêtir en descendant sur la terre. Ces manifestations sont soulignées au cours de la lecture X, des shlokas 19 à 42. Les identités endossées par Kṛṣṇa sont de plusieurs ordres :

- il est Viṣṇu, Indra, ou encore les dieux de la procréation, de l'air, de lumière, du feu ;
- il est le démon Prahâlâda, la mort ;
- il est le poète Nârada, la mélodie majeure, le son Om ;
- il est le mont Méru, le fleuve du Gange entre autres.

A l'évocation de ces avatâra majeurs, nous pouvons considérer deux avatâra mineurs qui apparaissent dans la Bhagavadgîtâ sous la forme de Yajña (le sacrifice rituel) et Pṛthu (le premier roi). Viṣṇu est identifié à Yajña, au sacrifice et au rituel de destruction perpétuelle par lequel l'Univers existe. Beaucoup de ses traits mystiques font allusion au sacrifice et

toutes ses manifestations sont en rapport avec les diverses formes de sacrifice. Quant à Pr̥thu, présenté comme le premier homme ayant été fait roi, il aurait établi les bases de l'ordre social et les divisions de la société humaine, creusé le premier puits, inventé l'agriculture et forcé de ce fait, la Terre à lâcher ses trésors.

### 1.2.2. Çiva, le seigneur du sommeil :

#### 1.2.2.1. les origines du çivaïsme :

Certains des aspects les plus profonds de la pensée de l'Inde ont été liés dans le passé comme ils le sont encore aujourd'hui à la philosophie çivaïste. Cette philosophie, originellement distincte de celle des Veda, appartient à une couche plus ancienne de la civilisation indienne qui fut peu à peu assimilée par les conquérants aryens. Rudra, le souffle vital du cosmos et l'équivalent védique de Çiva ne commence à prendre sa place prépondérante comme le dieu de l'obscurité qui personnifie la tendance désintégrant, que dans les Upaniṣad, qui expriment la pensée d'un âge où la vision védique du monde avait abandonné une partie de sa conception naturaliste de l'Univers, pour s'imprégner d'autres notions empruntées aux cultures anciennes du pays indien. Dans les Veda, le mot Çiva signifiant « bénéfique » sert seulement comme épithète de Rudra avant de le remplacer dans l'usage commun (il était craint de prononcer le nom terrible de Rudra). La philosophie çivaïste représente l'aspect le plus abstrait de la pensée religieuse indienne. Elle nous apporte davantage les enseignements étranges et profonds de la plus ancienne cosmogonie de ce fait, que des méthodes de yoga.

#### 1.2.2.2. la tendance vers le taṃas :

Tout ce qui a un commencement doit nécessairement avoir une fin. Tout ce qui est né, doit mourir ; tout ce qui existe doit cesser d'exister. C'est pourquoi toute chose existante se dirige infailliblement vers la désintégration. Le pouvoir universel de destruction par lequel toute existence finit et duquel toute existence jaillit est appelé Çiva, le seigneur du sommeil, personnification du taṃas, de l'inertie centrifuge, de la tendance vers la dispersion, la désintégration, l'annihilation. En effet, Çiva qui a pour attribut des armes de mort et le cercle de flammes, métaphore du caractère dévorant du saṃsâra (transmigration), figure l'énergie de déconstruction, de changement. Lorsque l'Univers s'étend indéfiniment, il se dissout graduellement et cesse d'exister en tant qu'organisme. Cette dispersion dans l'obscurité de l'insubstantialité causale, marque la fin de toute différenciation de tout lieu et temps. Rien n'échappe à ce principe de destruction. L'existence est seulement un stade dans un univers qui



s'étend, c'est-à-dire qui se désintègre. C'est de la destruction que l'existence renaît à nouveau. La destruction est la cause ultime, l'origine première, invisible, de toute création. Seul Çiva, décrit comme un vide infini, substrat de l'existence, comparé au silence et à l'obscurité de l'inconscience dont nous avons une expérience relative dans le sommeil sans rêves, dans lequel toute activité mentale est suspendue, demeure à la fin et au commencement. En rapport avec le commencement et la fin de l'existence, Çiva joue le rôle de moyen-terme entre Brahman, l'Immensité, substrat neutre et le principe causal ou divinité personnelle (Içvara).

#### 1.2.2.3. Çiva, dieu terrible et bénéfique :

Du point de vue de l'être individuel, la destruction se manifeste toujours en deux stades successifs, le premier étant la mort physique ou la fin de l'existence apparente, le second la dissolution de l'individualité subtile, la libération des liens subtils. Par conséquent, nous rencontrons deux aspects de Çiva, l'un immédiat et effrayant, l'autre transcendant et désirable. Dans son action ultime, Çiva implique la mort de la mort, c'est-à-dire la vie éternelle. Or c'est de la destruction que naît la vie de sorte que Çiva est représenté soit comme le dieu terrible qui détruit, qui dévore tout, soit comme l'être mystérieux et lubrique qui erre à travers forêts et montagnes donnant naissance à toutes les formes de la vie, créant des mondes nouveaux et des êtres nouveaux par le rythme de sa danse, par les sons de son tambourin, par ses postures de yoga. Seigneur de la nature inviolée, il protège et chasse en même temps les bêtes sauvages. Armé de son arc et de ses flèches, il « hante les montagnes ». Plusieurs hypothèses ont été émises pour rendre compte de la très grande antiquité de cet aspect « sauvage ». Des chercheurs se sont demandé si l'un des sceaux retrouvés à Mohenjo-Daro et qui figure un personnage cornu en posture assise entourée d'animaux, ne constituerait pas une préfiguration de notre dieu. Nonobstant, son image issue des profondeurs de la préhistoire semble faire de lui le plus ancien de tous les dieux.

#### 1.2.2.4. l'aspect de Çiva :

Comme tous les dieux, Çiva est envisagé sous divers aspects, chacun portant un nom différent et étant figuré par des symboles et des images distincts. Pour chaque aspect de Çiva, il y a un yantra ou diagramme géométrique, un mantra ou formule magique, et une image anthropomorphique.

Le problème de Dieu ou des dieux est moins lié à celui d'un Être transcendant qu'à celui d'un Ordre supérieur des choses dominant le monde que nous connaissons. Trois conceptions fondamentales peuvent être soutenues : cet Ordre n'existe pas, ou il existe, ou il

est en train de se faire. La première porte le nom d'athéisme, la seconde se présente sous deux aspects : on considère l'Ordre supposé ou bien comme appartenant à la Nature (panthéisme) ou bien comme extérieur à elle (théisme rationnel) ; la troisième est susceptible de maintes interprétations. Dans cette perspective par quel Ordre supérieur l'univers hindou est-il régi ?

## 2. le Dharma, loi cosmique :

### 2.1. le Dharma :

#### 2.1.1. tentative de définition :

Fortement lié à la Trimûrti, la notion de *dharma* pose problème lorsqu'il s'agit de la traduire et son interprétation peut prêter à confusion.

Dans un premier temps, nous ne pouvons pas y appliquer le terme de religion. Par religion, nous entendons habituellement un concept culturel que nous pouvons définir grossièrement comme :

- l'existence d'un rite culturel, c'est-à-dire un ensemble codifié de gestes et de pratiques divers, fortement chargés de symbolisme et accomplis dans le but explicite de rendre hommage à un être transcendant ou d'en obtenir les faveurs ;
- l'exigence d'adhérer à une croyance finie ;
- la fonction sociale d'intégrer les individualités spirituelles en une conscience collective, et, par là, d'assurer la cohésion du groupe.

Or l'hindouisme n'entre dans aucune des deux grandes catégories d'organisation religieuses : l'Eglise<sup>133</sup> et la secte<sup>134</sup> tout en procédant en partie de l'une et de l'autre. En effet, l'hindouisme est exclusif à la façon d'une secte, mais il ne reconnaît pas à la différence d'une secte, l'admission individuelle ; comme les religions des Eglises, il est une religion de naissance (de ceux qui sont nés de parents hindous), mais il ne possède pas à la différence des Eglises, le caractère d'une « institution de salut de masse à caractère universaliste ». De plus,

---

<sup>133</sup> L'Eglise représente une institution de salut de masse à caractère universaliste, qui prétend – à l'instar de l'Etat – que chacun lui appartient par la naissance, du moins tout enfant né d'un de ses membres. Elle exige d'autres sacrements et la preuve d'une connaissance des doctrines de salut comme condition d'accès aux droits de membres. Cependant, c'est elle qui décrète l'obligation d'accomplir les sacrements qui conditionnent l'obtention des droits de membre actif.

<sup>134</sup> La secte constitue un groupement exclusif de religieux « virtuoses » ou d'individus dotés d'une qualification religieuse spécifique : elle se recrute par admission individuelle une fois la qualification constatée.

sa diffusion ne s'effectue pas par des conversions, mais par une mystification. On ne peut être hindou que par la naissance, les groupes qui aspirent à être reconnus comme Hindous ne peuvent pas faire valoir cette revendication comme acte de foi ; ils ont seulement droit à voir reconnaître des origines hindoues prétendues. L'acceptation d'une masse d'obligations religieuses traduit l'importance de l'enjeu : les couches dominantes les assumant en partie pour garantir « leur intégration dans la communauté hindoue » et son corrélat « la légitimation religieuse de leur position sociale », leur propre protection contre les castes qu'elles dominaient. En outre, l'hindouisme témoigne d'une grande tolérance : aucune adhésion contraignante à un dogme n'est suggérée. Concrètement, les pratiques rituelles n'endossent pas de caractère religieux ; c'est pourquoi elles sont désignées par *karṃa*, qui est pris dans une acception spéciale, technique – son sens général étant celui d'action –. L'observation de ces obligations spécifiques à chaque caste, le *ḍharma*, revêt une importance décisive dans cette croyance qui est d'abord un ritualisme.

Pour ceux qui cherchent à voir à toute force une religion dans la tradition hindoue, il resterait alors ce qu'ils croient être la morale, celle-ci serait appelée *ḍharma* : de-là des interprétations diverses comme celles de vertu, justice, mérite, devoir (exclusivement morales). L'apparition du mot *ḍharma* remonte à la période védique avant d'être couramment employé au sens plein dans le Brahmanisme.

### 2.1.2. tentative de traduction :

Quel sens attribuer à *ḍharma* ? C'est avant tout « ce qui porte » conformément au sémantisme contenu dans la base verbale *DHṚ-*, qui signifie soutenir, tenir, maintenir, préserver. Ainsi le *ḍharma* représente-t-il l'établissement d'un droit, d'un ordre, donc une règle religieuse, une sorte de devoir. Tous ces lexèmes nominaux ne correspondent, cependant, que partiellement au sens réel de la notion hindoue dont les divers aspects sont difficiles à cerner. Néanmoins, le *ḍharma* est le fondement tandis que *ṭa*<sup>135</sup> (rite) dérive d'une racine impliquant l'agencement, l'articulation des parties entre elles à l'intérieur d'un tout hiérarchisé et plus largement toute action humaine qui s'effectue relativement dans le cadre de cette intentionnalité. Un terme très proche de *ṭa*, que nous avons déjà abordé est *ṭu*, la saison, fragment de temps qui s'inscrit relativement aux autres fragments constituant le

---

<sup>135</sup> *Ṛta* dérive du lexème verbal *Ṛ-* (*ṛcchati*) : participer à, se produire de sorte que *ṭa* désigne la règle, la morale, le droit, la justice, le loi religieuse en liaison avec *ara* (rayon d'une roue), l'indo-européen \**ar-*, le latin *artus*.

cycle d'une année, mais aussi le moment favorable ou prescrit pour agir, en fonction de l'actualisation du *dharma*. Si nous comparons leurs racines d'origine indo-européenne, *ṛta* et *rtu* sont parents de *ordo*, mais aussi d'*orthon* (membre), d'*artus* (les membres), le corps. Selon E. Bénéviste, la « même notion est encore sensible : l'ordonnance, l'ordre, l'adaptation étroite entre les parties d'un tout ». Si le sacrifice est mal fait, il présente des lésions comme un corps. L'action rituelle, du fait de cette responsabilité fondamentale de prolongement du *dharma*, du fait qu'elle est partie prenante et en constante interaction avec lui, doit être parfaite : *samskṛta*. Ainsi *dharma* ne désigne-t-il rien d'autre qu'une manière d'être ferme. C'est la nature essentielle d'un être comprenant tout l'ensemble de ses qualités ou propriétés caractéristiques et déterminant par les tendances ou les dispositions qu'elle implique la façon dont cet être se comporte, soit en totalité, soit par rapport à une circonstance particulière. Cette conceptualisation peut être appliquée à un être unique, à une collectivité organisée, à une espèce, à l'ensemble des êtres d'un cycle cosmique ou d'un état d'existence ou même à l'ordre total de l'Univers. C'est la conformité à la nature essentielle des êtres réalisée dans la constitution hiérarchiquement ordonnée de leur ensemble. C'est l'équilibre fondamental, l'harmonie intégrale résultant de cette hiérarchisation : cela peut correspondre à la justice quand on la dépouille de son caractère spécifiquement moral. Ordre cosmique, ultime vérité, le *dharma* représente donc la Référence essentielle, la Norme universelle, la Loi cosmique.

Envisagé de la sorte en tant que principe d'ordre comme organisation et disposition intérieure pour un être ou un ensemble d'êtres, il est possible d'opposer *dharma* et *karma*, qui n'est que l'action par laquelle cette disposition sera manifestée extérieurement pourvu que l'action soit normale, c'est-à-dire conforme à la nature des êtres et de leurs états et aux liaisons qui en dérivent. En conséquence ce qui est *adharma*, ce n'est point le péché (au sens théologique), non plus que le mal (au sens moral), notions étrangères à l'esprit hindou. C'est simplement la non-conformité avec la nature des êtres, le déséquilibre, la rupture de l'harmonie, la destruction ou le renversement des rapports hiérarchiques. Le monde n'est pas éternel, il n'est qu'une des formes possibles du *dharma* : pareil à un être vivant, il naît, se développe, vieillit, meurt. Mais éternel, le *dharma* demeure. A partir des mêmes matériaux, il édifie des formes nouvelles et ainsi de suite, sans qu'il n'y ait ni commencement ni fin à cette succession indéfinie d'univers. Le sens de la loi (dégagé de toutes les applications particulières et dérivées) peut traduire *dharma* (certes imparfaitement, mais moins

inexactement que les autres termes empruntés aux langues occidentales). Cependant, il ne s'agit pas de loi morale : la loi est envisagée comme un vouloir universel. L'expression de ce vouloir dans chaque état de l'existence manifestée est désignée comme Prajâpati (ou le Seigneur des êtres produits). En conséquence, le dharma est la norme de référence selon laquelle les parties composantes de l'univers sont hiérarchisées : tout en bas les formes les plus lourdement matérielles, tout en haut les dieux dont l'existence est plus subtile ; entre ces deux extrêmes, la chaîne interrompue des espèces animales, humaines, « angéliques » et divines. Le passage de la matière à l'esprit s'effectue ainsi insensiblement selon une progression régulière.

Subséquentement, la traduction la plus simple de dharma serait : l'ordre des choses, l'ordre cosmique, la loi des choses, l'ordo rerum des Romains. Cette conception très ancienne commune aux Hindous et aux Iraniens estime que le monde n'est pas dû à une rencontre fortuite d'éléments mais qu'il est régi par des normes, soutenu par un ordre nécessaire à sa préservation. Cet ordre est objectif, inhérent à la nature des choses : les dieux n'en sont que les gardiens. Dans le Veda se fait jour que les lois fondamentales de l'univers et les lois du sacrifice sont identiques donc le dharma se cristallise, dans l'acte sacrificiel – le yajna – qui maintient et prolonge le cosmos. Ensuite le terme s'élargit d'une dimension morale : « la norme rituelle devient une norme de conduite », « l'ensemble des devoirs qui incombent à chacun suivant sa condition – varṇa – et le stade de son existence – âçrama<sup>136</sup> – ».

### 2.1.3. aspects particuliers du dharma :

Ainsi le dharma régleme de la façon la plus stricte la plupart des actes de la vie quotidienne (de tous les individus) : exercice d'une profession, type d'alimentation, prise des repas, choix matrimoniaux). L'hindouisme régit de part en part les pratiques sociales des membres des différentes castes en définissant plusieurs types de dharma : kuladharmā, jâtidharma, svadharmā<sup>137</sup> sont autant de formes de dharma prônées par Kṛṣṇa dans la Bhagavadgîtâ, qui correspondent à peu près à notre « devoir d'état ». L'époque des traités brahmaniques, source de l'idéologie dominante, accentue encore cette dimension morale. Le

<sup>136</sup> Le substantif âçrama [du verbe ÇRAM- « s'exercer, faire l'effort de », çrama = labeur, fatigue, épuisement] désigne un ensemble de notions complexes, qui se rapportent à la fois au temps de l'existence (avec ses différents moments hétérogènes, qualitativement divers), et à l'espace dans lequel elle se déroule, sous le signe d'une complémentarité pleine de sens entre « village » et « forêt ».

<sup>137</sup> Lexèmes nominaux se décomposant en dharma + kula (famille), jâti (caste) – infra A. [A.1. en sanskrit] la monade humaine 3. un être en relation avec ses semblables 3.1. famille et castes – , sva (préfixe marquant le retour vers soi).

ḍharma est l'ensemble des injonctions et prescriptions relatives aux rites et à la conduite, source de mérites ici-bas et dans l'au-delà. Le ḍharma canalise les tendances naturelles selon un programme relativement impersonnel. Qui dit norme, dit contrainte. La liberté individuelle et le libre arbitre ne peuvent pas avoir la même place dans l'Occident moderne et dans une société comme celle de l'Inde ancienne qui valorise avant tout la maintenance de l'ordre cosmique et socio-religieux. Au sens étroit, le ḍharma est l'apanage plus particulier des brâhmanes, qui ont depuis toujours le privilège du sacrifice et donc de la continuation des normes du monde. Ils ont alors l'accès direct à la culture religieuse, ce qui les conduit en principe à être plus conscients de la responsabilité de l'être humain dans le cadre de la création.

## 2.2. comment la monade humaine peut-elle se conformer au dharma ?

Une des notions centrales du brahmanisme repose sur l'endettement que contracte l'individu en naissant<sup>138</sup>. La dette de naissance n'a rien à voir avec le péché originel qui pèserait sur la condition humaine, même si les hommes s'interrogent dans certains textes sur une faute qu'ils auraient accomplie malgré eux et dont ils demandent d'être déliés.

Au niveau subjectif, l'idée de devoir quelque chose à quelqu'un et l'idée d'être coupable se contaminent facilement. Or fondamentalement, la dette est inexplicquée et inexplicable. Nous en trouvons confirmation dans le fait que le mot sanskrit qui la désigne, *ḍna*, n'a pas d'étymologie, ne se rattache à rien pour une culture qui s'efforce généralement de découvrir à chaque terme une origine qui le pourvoit d'un sens, et l'intègre dans l'ensemble global de ces conceptions. Etre endetté est un fait de base, objectif auquel rien ne peut être changé, mais qui implique un certain nombre d'obligations : il faut « rendre ». Rendre aux dieux, à Yama, à travers les sacrifices offerts à différentes divinités : le *ḍna* s'inscrit dans ce contexte, car il s'agit d'un « rendu » pour un « prêté ». Les Romains ont assigné au rite une fonction qui semble universelle avec « do ut des » (je donne pour que tu me donnes). Dans l'hindouisme une autre part est ajoutée : l'échange entre les hommes et les dieux repose sur un don initial que les dieux ont fait, ou plutôt sur un dépôt qu'ils ont accordé et qui fait des hommes leurs obligés. Il prend sa signification en amont de l'action religieuse et non en aval : c'est pour rembourser et non pour obtenir que l'homme védique sacrifie, de sorte que le sacrifice est continûment accompli. Ne peut-il jamais tomber en désuétude ? En effet, il ne

---

<sup>138</sup> Infra A. [A.1. en sanskrit] la monade humaine 3. un être en relation avec ses semblables 3.2. membres de la famille

dépend pas de la libre fantaisie des hommes puisqu'il est présumé comme contrepartie d'une donation de vie antérieure. Cette conceptualisation des trois dettes [aux R̥si, aux dieux, aux ancêtres] fonde un sentiment du moi qui est très différent du nôtre : d'emblée, même avant de naître, l'hindou se trouve relié en amont, son autonomie est limitée dans la mesure où il s'éprouve d'abord comme redevable ou débiteur. La capacité de transmission n'est pas laissée à son libre arbitre ou à la prise de conscience qu'il s'agit d'une nécessité humaine fondamentale. Elle ne fait pas l'objet d'un choix ou d'une délibération quelconques ; l'individu dans un tel système est toujours second et de le savoir lui donne un rapport à ce qui le précède où entre un certain effacement de l'égoïsme naturel. Dans un premier temps, par la connaissance, par le rite, et essentiellement par le sacrifice tout au long de sa vie, l'individu paie sa dette, se met ainsi en conformité avec le Dharma pour atteindre dans le meilleur des cas une libération, une cessation des transmigrations.

## D. 2 . EN LANGUES ROMANES

### 1. mythologie : le panthéon védique :

Afin de présenter les dénominations choisies par les différents traducteurs, nous optons pour un regroupement sous forme de tableaux successifs, devant permettre une meilleure comparaison des items employés, en raison du grand nombre de divinités présentes dans le Chant du Bienheureux.

	Vasu	Agni	Indra	Manu
E. Sénart	Vasus	Agni	Indra	Manu
G. Deleury	dieu des choses	- <sup>139</sup>	-	premier homme
Esnoul, Lacombe	(les) vasu	-	chef des dieux	-
S. Lévi	Vasu	-	-	- + note
A. Porte	Vasu	-	-	-

<sup>139</sup> Par ce signe, nous indiquons que les lexèmes relevés dans les productions des traducteurs suivants sont rigoureusement identiques.

Srî Aurobindo	Vasus	-	-	Manu (père des hommes)
J. B. Gutiérrez	Vasus	-	-	-
J. Mascaró	espíritus radiantes	el fuego sagrado	-	-

	Yama	Rudra	Âditya	Varuṇa
E. Sénart	Yama	Rudras	Âdityas	Varuṇa
G. Deleury	-	forces rugissantes	Dieux de lumière	Varouna
Esnoul, Lacombe	-	(les) rudra	les âditya	Varuna
S. Lévi	la mort	Rudra	Aditya + note	Varuna
A. Porte	Yama, dieu de la mort	Rudra	Aditya	Varuna
Srî Aurobindo	Yama (seigneur de la Loi)	-	Adityas	Varuna
J. B. Gutiérrez	-	-	Adityas	Varuna
J. Mascaró	-	terribles poderes	hijos de la luz	Varuna

	Vi <u>s</u> nu	Çiva	K <u>r</u> sna	Râma
E. Sénart	Vi <u>s</u> ṇu	Çiva	K <u>r</u> ish <u>n</u> a	Râma
G. Deleury	Vishnou	Shiva	Krishna	-
Esnoul, Lacombe	Vishnu	Çiva	Krishna	-
S. Lévi	Vishnu	Shiva	Krishna	-
A. Porte	Vishnu	Shiva	Krishna	-
Srî Aurobindo	Vishnou	Shiva	Krishna	-



J. B. Gutiérrez	Vishnu	Shiva	Krishna	Rama
J. Mascaró	Visnu	Shiva	Krisna	Rama

	Vivasvat	Mitra	Soma	Çruti
E. Sénart	Vivasvat	compagnon	Soma	révélation
G. Deleury	Soleil	ami	nectar	-
Esnoul, Lacombe	Vivasvant	ami	-	prescriptions que font entendre les Veda
S. Lévi	- + note	ami	-	les Vedas + note
A. Porte	-	ami	-	tout ce qui se dit
Srî Aurobindo	Vivasvant (Dieu-Soleil)	am	-	Shruti
J. B. Gutiérrez	Vivasvant	amigo	-	Shruti
J. Mascaró	Vivasvans	compañeros y amigos	-	muchas escritas

Nous soulignons le fait que certains noms de divinités sont systématiquement empruntés, subissant ou non des modifications phonétiques ayant des répercussions orthographiques. D'autre part, quelques divinités – les moins connues du panthéon védique – sont traduites ; parmi lesquelles Vasu, Indra, Manu, Yama, Rudra, les Âditya, Vivasvat dans un profond respect de l'identité de chacune.

A l'ensemble de ces termes, nous pourrions ajouter Içvara, le seigneur des êtres – comme l'écrivent E. Sénart, G. Deleury et A.-M. Esnoul, O. Lacombe –, le créateur des formes (A. Porte), le Seigneur de toutes les existences (Srî Aurobindo). En revanche, nous ne pouvons accepter le mot employé par S. Lévi : suzerain [des êtres], car il désigne par ce lexème nominal un seigneur qui se trouve au-dessus du vassal (dans le système féodal européen), vocable fabriqué à partir de l'adverbe sus (au-dessus) sur le modèle de souverain.

## 2. le Dharma, loi cosmique :

## 2.1. « dharma », lexème simple :

Dans cette rubrique sont rassemblés les mots construits à partir de dharma : kulaḍharma, jātīdharma, svadharmā et leur antonyme aḍharma. A ces items nous ajoutons ṛta, qui symbolise l'ordre.

Le terme sanskrit dharma apparaît à plusieurs reprises dans le texte. Nous ne comparons que deux occurrences, à savoir son emploi dans la lecture I, shloka 40, et dans la lecture IV, shloka 7.

Un premier constat s'impose immédiatement : celui-là ne rencontre pas une traduction identique chez un même interprète ; ainsi relevons-nous les variantes suivantes :

	Lecture I, shloka 40	Lecture IV, shloka 7
E. Sénart	Devoir	ordre
G. Deleury	loi éternelle	loi cosmique
A.-M. Esnoul, O. Lacombe	Ordre	ordre
S. Lévy	<i>non traduit</i>	piété
A. Porte	Fondements	ordre cosmique
Srī Aurobindo	Légalité	<i>emprunt</i>
J. Barrio Gutiérrez	perennes tradiciones	el « dharma »
J. Mascaró	integridad de los rituales	la justicia

Les sèmes devant être obligatoirement employés sont ceux qui désignent l'ordre ou la loi de telle sorte que sont parfaitement correctes les traductions suivantes :

- ordre, loi, légalité.

Emprunté au latin ordo, ordonis, « rangée, grade, classe, succession, arrangement », le français ordre a été d'abord appréhendé dans le sens de « organisation raisonnable », « disposition », « bon fonctionnement ». Dans les lectures que nous envisageons, il s'agit de considérer dharma comme l'expression d'une prescription qui doit être impérativement

respectée afin que perdure un bon fonctionnement. Ce bon fonctionnement, disposition qui satisfait l'esprit par son aspect régulier, organisé peut aller jusqu'au « principe de causalité et de finalité du monde », d'où la traduction de très bonne facture produite par A. Porte sous la forme d'« ordre cosmique » – définition dépourvue de caractère moral –. Egaleme nt issu du latin (*legem*, accusatif de *lex*, *legis* « loi religieuse » et « loi » en général), la loi a pris en latin chrétien le sens de « loi de Dieu », « religion » et en latin médiéval de « droit, coutume », employé dès l'ancien français au sens de « loi divine » et plus généralement de « règles régissant une société », d'obligations à observer. A partir du XVI<sup>ème</sup> siècle, la loi apparaît au sens de « règle imposée par les choses », de « règle dictée à l'homme par sa conscience » et au sens de « formule générale énonçant un rapport constant entre des phénomènes ». Règle impérative imposée à l'homme ou ensemble de règles obligatoires établies par l'autorité souveraine d'une société et sanctionnées par la force publique, la loi, sous son aspect de loi cosmique convient à *ḍharma*.

En revanche, d'autres traductions se révèlent plus difficilement interprétables à la première lecture : il s'agit de devoir, de fondements et de piété. Du latin *debere* « devoir, être débiteur », sens conservés en français, le devoir est synonyme d'obligation, obligation morale considérée en elle-même et indépendamment de son application particulière (synonyme de déontique, déontologie), obligation éthique particulière définie par le système moral que l'on accepte, par la loi, les convenances et les circonstances. Cette traduction s'explique par le contexte qui définit les devoirs familiaux : à la non-observance des devoirs coïncident l'absence d'ordre, la ruine du devoir, donc des castes. Du latin *fundamentum*, fondement, fondation désignent dans un contexte métaphysique et figuré un support, une assise et trouvent une justification contextuelle. Emprunté au latin *pietas*, la piété (attachement fervent envers Dieu, aux devoirs et aux pratiques de la religion – dévotion, ferveur – attachement respectueux envers autrui) s'ancre excessivement dans le domaine religieux pour correspondre à *ḍharma*. De même, les traductions espagnoles ne se révèlent guère satisfaisantes, car trop éloignées du sémantisme primitif de *ḍharma*. En effet, *tradiciones* ou *rituales* ne peuvent pas être mis en correspondance avec ce terme sanskrit : il n'est pas question de rites ou de traditions mais d'un ordre, qui maintient fermement le monde. Identiquement, *justicia* ne convient que partiellement : emprunté au latin *justitia*, nous ne pouvons l'accepter que dans le sens qu'il portait en latin tardif, à savoir

celui de « droit », « loi » dérivé de *justus*. En revanche, il est exclu de le considérer sous l'angle d'un esprit d'égalité.

## 2.2. « *adharmā* », antonyme converse de *dharmā* :

La non-conformité de la nature avec les êtres, le déséquilibre s'exprime en sanskrit au moyen de *adharmā*, antonyme converse de *dharmā*. Ces sèmes sont rendus correctement dans :

- désordre (E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe) : dés-ordre représente l'absence d'ordre, littéralement l'absence de règles, le fait de ne pas respecter les règles, la morale. Cette traduction correspond parfaitement à celle choisie pour *dharmā*, constituant un réel antonyme morphologique et sémantique.

- chaos (A. Porte) : très fort, mais relevant du même champ sémantique, chaos a été emprunté au latin *chaos* attesté au sens figuré en latin tardif du grec *khaos*, utilisé par les Pères de l'Église pour désigner l'état de la terre avant l'intervention de Dieu. D'abord employé en ce sens en moyen français, puis au XVI<sup>ème</sup> siècle au sens figuré de confusion, désordre, ce terme porte des caractéristiques religieuses très marquées, le faisant pencher vers l'excès.

- impiété (S. Lévi) : du latin *impietas* « manquement aux devoirs (envers les dieux, les parents, la patrie), sacrilège », impiété appartient également au domaine religieux et théologique, car il qualifie essentiellement le caractère d'une personne impie, qui méprise les choses de la religion, qui les offense. Le seul point positif imputable à ce mot réside dans le fait qu'il entre en correspondance avec la traduction adoptée pour *dharmā* (piété).

- injustice (Sri Aurobindo) / *injusticia* (esp.) : emprunté au latin *injustitia* « rigueur injuste », employé au sens de « absence de justice, négation de la justice », ce terme peut convenir dans la mesure où il s'inscrit dans une relation bipolaire avec *légalité* et *justicia*, qui traduisaient tous deux *dharmā*.

- relâchement (G. Deleury) : ce mot ne s'adapte absolument pas au sémantisme de *dharmā*, car il implique une interruption, une diminution momentanée, un état de ce qui est relâché, qui est lâche et non une carence d'ordre.

## 2.3. « *dharmā* », lexème en composition :

Les difficultés de traduction rencontrées par les locuteurs afin de rendre le concept très complexe de *ḍharma* se confirment lors du traitement des composés de *ḍharma*, comme le démontre le tableau suivant :

	<i>ḍharma</i>	<i>kula</i>	<i>kulaḍharma</i>	<i>jāti</i>	<i>jātidharma</i>	<i>svadharma</i>
E. Sénart	devoir ordre	famille	devoirs familiaux	race, caste	lois éternelles de la caste	devoir personnel
G. Deleury	loi éternelle, cosmique	frères	lois des lignées	lignée	loi des castes	devoir propre
A. Esnoul	ordre	-	ordre sacré	famille	ordre [sacré et éternel] de la famille	devoir d'Etat
S. Lévy	piété	-	loi des familles	caste	<i>non traduit</i>	[ton] devoir
A. Porte	fondement s ordre cosmique	-	fondements de la famille	caste	fondements de la race	[ton] devoir
S. Aurobindo	légalité	-	mœurs familiales	caste	<i>kuladharma</i>	[ta] propre action
J. Gutiérrez	<i>dharma</i>	<i>familia</i>	ley de la familia	<i>raza</i>	las eternas leyes de la raza	[tu] proprio <i>dharma</i>
J. Mascaró	<i>justicia</i>	<i>familia</i>	la integridad del nacimiento	<i>raza</i>	integridad de los ritos ancestrales	[tu] deber

Quels commentaires pouvons-nous émettre à la suite de ce tableau ? Il importe avant tout de vérifier la cohérence de traduction dans le cadre de l'équivalence déjà proposée pour *ḍharma* et pour les premiers membres des composés : *jāti* et *kula*.

Selon les premières constatations, il existe une grande adéquation entre les précédentes traductions de *ḍharma* (en tant qu'élément isolé) et ses composés. Si nous examinons les traductions de chacun des interprètes, nous constatons les faits suivants.

Chez E. Sénart, *ḍharma* était rendu par « ordre » et « devoir », que nous retrouvons dans les composés lorsque *ḍharma* s'applique à un individu ou à un groupe d'individus

restreint du type de la famille. Le *dhārma* désigne dans ces deux cas une série d'obligations que l'individu ou la famille (dans laquelle il s'insère) doit effectuer. Cette cohérence est également à l'œuvre dans la traduction de *kula* (« famille », comme précédemment) et *sva*, qui devient un adjectif qualificatif de type « personnel » dans la mesure où il joue le rôle de pronom personnel réfléchi renvoyant uniquement à la personne désignée. Nous notons une différence dans la variante associée à *jātidhārma*. Conformément aux choix précédents, *jāti* équivaut à « caste ». Ce terme détermine un ensemble d'individus plus important, individus qui ne sont pas obligatoirement et uniquement liés par le sang de sorte qu'il ne s'agit plus tant d'obligations appliquées à des éléments relativement autonomes, mais à un groupe social régi dans ce cas par des lois, qu'E. Sénart qualifie en outre d'éternelles (immuables). Ces lois équivalent à un ensemble de règles organisant les rapports sociaux. Ce glissement de *dhārma* (ordre, devoir) vers les lois est compréhensible et se justifie par le fait que le *dhārma* représente littéralement la loi cosmique.

Uniformément, G. Deleury traduisait *dhārma* par loi de sorte que logiquement, il recourt à cet item français dans l'analyse de deux composés sur trois. Ainsi *kulaḍhārma* et *jātidhārma* signifient-ils la loi. La difficulté qui se présente réside dans l'échange effectué entre les variantes de *jāti* et de *kula* que G. Deleury intervertit sans explication aucune. En effet, *kula* avait été traduit par un synonyme de frères, que nous trouvons également dans une composition : littéralement le meurtre de frères devenait un fratricide tandis que *jāti* coïncidait avec lignée. Or, dans cette recherche de nouvelles équivalences, *jāti* se voit attribuer caste (très correct au demeurant) et *kula* lignée (ensemble des ascendants et des descendants). A travers ces traductions, il semblerait que G. Deleury pallie les problèmes de nuances sémantiques que soulevaient ses choix précédents. Nous y gagnons une plus grande cohérence. En outre la traduction choisie pour *svaḍhārma* (devoir personnel) correspond parfaitement au sémantisme de base de *sva*.

La cohérence maximale entre l'équivalence de *dhārma* et ses composés se rencontre chez A.-M. Esnoul et O. Lacombe. Cependant, les traductions de *kula* et de *jāti* posent quelques questions. « Famille » (*jāti*) est conservé à juste titre, mais il n'en est pas de même pour *kula*. La première difficulté repose sans doute sur la traduction identique en français de deux termes sanskrits distincts. En effet, *kula* et *jāti* sont rendus, tous deux, par famille alors

que jâti désigne essentiellement un groupe social hiérarchisé. Afin de surmonter cet obstacle, A.-M. Esnoul et O. Lacombe choisissent de traduire ensemble jâti- et kulaḍharma en plaçant en facteur commun ḍharma (selon un procédé plutôt judicieux), mais cette technique rend délicate l'identification des autres lexèmes de sorte que nous ne sommes pas en mesure d'indiquer précisément si kula se cache derrière les adjectifs « sacré et éternel ». Il semblerait qu'A.-M. Esnoul et O. Lacombe contournent cette difficulté en insistant sur le caractère de fermeté, d'universalité de ḍharma (sous-jacent dans la base verbale DHṚ-). Toutefois, des objections sont à émettre quant à l'emploi d'adjectifs qualificatifs tels que sacré et éternel. Emprunté au latin *sacrare* « consacrer à une divinité, rendre sacré », de *sacer* « sacré » par opposition à *profanum*<sup>140</sup>, cet adjectif est attesté depuis l'ancien français au sens de « consacrer un homme d'Eglise à Dieu » et de « sacrer un roi ». Une nouvelle fois, nous regrettons la prédominance d'une connotation religieuse dans ce terme, qui qualifie quelque chose faisant l'objet d'une révérence religieuse. Néanmoins, il serait plus acceptable de considérer sacré dans une acception moins religieuse, synonyme de « digne d'un respect absolu, qui a un caractère de valeur absolue ». Dans ce sens, A.-M. Esnoul et O. Lacombe se réfèrent strictement au ḍharma en tant que « Norme universelle ». Au sein de l'adjectif éternel, nous décelons une connotation religieuse similaire, car il est emprunté au latin sacré *aeternalis* « sans commencement et sans fin » afin de désigner ce qui est hors du temps, qui est de tous les temps, que l'expérience humaine reconnaît avoir toujours vu exister et devoir toujours exister. Cette équivalence présente nonobstant de nombreux inconvénients. Un autre problème d'interprétation se pose avec *svaḍharma*, traduit par devoir d'Etat : il semblerait que les deux transmetteurs du message réinterprètent *svaḍharma* en gardant à l'esprit qu'Arjuna (à qui *Kṛsna* s'adresse) appartient à la caste des *ksatriya* (des guerriers) dont le rôle est de combattre afin de sauvegarder le ḍharma cosmique de sorte que les deux traducteurs lui attribuent une mission de chef d'Etat, peut-être supérieure aux devoirs réels qui lui incombent. Nous assistons à une sorte de dramatisation du propos.

En revanche, nous n'avons pas relevé de traduction de jâtiḍharma dans les travaux de S. Lévi, qui semble regrouper ce terme sanskrit avec *kulaḍharma* sous la forme des « lois des familles ». Ainsi S. Lévi procéderait à un amalgame entre *kula* et *jâti* dans la mesure où il

---

<sup>140</sup> L'adjectif profane implique que l'objet dont on parle n'est pas consacré, à la rigueur qu'il n'est plus sacré et par extension qu'il est impie, non initié. En effet, ce terme, composé de *pro-* et de *fanum* (lieu consacré, temple) a été employé comme adjectif au sens de « qui n'est pas sacré » à partir du XVII<sup>ème</sup> siècle.

attribue la marque de pluriel à « familles » et à « lois » par une sorte de raccourci discutable. En revanche, il ne tient pas compte des équivalences utilisées précédemment, abandonnant piété au profit de loi ou de devoir comme dans *svādharma* : cette sobriété de l'équivalence (ton devoir) ne masque cependant pas l'absence de traduction réelle et exacte de *svā* qui permettrait de différencier les devoirs respectifs des castes.

De manière étonnante, nous remarquons une grande cohérence de traduction entre *dharma* et ses composés dans les travaux d'A. Porte, pourtant peu coutumier du fait. Le français fondement(s) apparaît en trois occurrences. De même, les sanskrits *jāti* et *kula* sont traduits par les mêmes mots français au sein de la Bhagavadgîtâ.

Cette cohérence trouve ses limites dans les productions de Srî Aurobindo : pourquoi ce locuteur transforme-t-il *dharma* en mœurs dans les composés ? pourquoi amalgame-t-il *kula* et *jātidharma* ? En dépit de la perte informationnelle, liée à l'alliance de *kula* et de *jāti* sous la forme de l'adjectif qualificatif familial, il n'en demeure pas moins que la traduction de *dharma* par mœurs pose d'énormes difficultés. Les mœurs, du latin *mores* « genre de vie, usages, coutumes » représentent les habitudes (d'une société, d'un individu) relatives à la pratique du bien et du mal, des habitudes de vie, coutumes d'un peuple, d'une société. Par cet emploi, Srî Aurobindo s'éloigne du sémantisme de *dharma*, car il se réfère à des habitudes de vie alors que cette notion renvoie à un ensemble de prescriptions auxquelles les individus sont assujettis. Nonobstant, ce traducteur maintient une cohésion entre *dharma* et *svādharma* qui devient « [la] propre loi d'action ». Srî Aurobindo interprète *svādharma* dans le sens du message de la Bhagavadgîtâ, à savoir qu'Arjuna est appelé à agir, même s'il lui faut tuer sa propre famille.

Penchons-nous, à présent, sur les traductions espagnoles. A l'observation du tableau, nous pouvons dire qu'il n'est pas sûr qu'un lecteur non versé dans l'hindouisme parvienne à reconnaître derrière les termes espagnols les termes sanskrits. En effet, dans un premier temps, J. Barrio Gutiérrez emprunte *dharma* à la langue sanskrite avant d'entreprendre de traduire – à juste titre par ailleurs – ce concept par *ley* (loi), à la fois dans le cadre d'un usage isolé et dans les compositions, conservant à *jāti* et à *kula* leurs premières correspondances. En revanche, J. Mascaró ne procède pas de même, maintenant l'équivalence de *dharma* avec *integridad*, mais en délaissant les premières traductions de *jāti* et de *kula*



de sorte de *kula* (*familia*) devient *nacimiento* tandis que *ṛiti* est mis en parallèle avec *ritos ancestrales*.

### D. 3 . EN LANGUES GERMANIQUES

#### 1. mythologie :

##### 1.1. le panthéon védique :

Les différents dieux constituant le panthéon védique appartiennent aux trois sphères d'Agni, car ils représentent les forces qui régissent les trois mondes d'Agni. Représentés par des multiples de trois, dont trente-trois, ils sont regroupés en différentes familles. Nous examinerons tout d'abord les Sphères d'existence [les Vasu], dans un deuxième temps les Principes d'existence [les Rudra], dans un troisième temps les Principes souverains [les Âditya] et isolément un autre dieu Yama (et le Soma). Nous nous pencherons ensuite brièvement sur la Trimûrti, Triple Forme rassemblant Visnu, Çiva et Brahmâ, ainsi que deux des incarnations de Visnu, c'est-à-dire Kṛṣṇa et Râma.

##### 1.2. les sphères d'existence et leurs dieux :

###### 1.2.1. les huit sphères :

Les Vasu représentent les huit sphères d'existence que sont le Feu, la Terre, le Ciel, l'Ether, le Soleil, le Vent, la Lune et les Constellations. Ainsi les Vasu comptent-ils, entre autres, les dieux Agni et Indra. Emprunté dans presque toutes les traductions considérées, le patronyme *Vasu* n'est traduit concrètement que par E. Easwaran. Ce dernier construit un groupe nominal expansé de forme **the spirits of the natural world**. Par le groupe nominal prépositionnel complément de nom de **spirits**, E. Easwaran se réfère aux sphères d'existence, aux formes visibles des lois de l'Univers. Le problème réside cependant dans le fait que les Vasu constituent avant tout des puissances, des principes actifs et non des esprits (au sens où nous opposons communément esprit et matière : **spirit / matter**) de telle sorte que nous ne pouvons pas accepter une équivalence de ce type. En revanche, il est toujours possible au cours des traductions de compléter le patronyme d'un dieu par une apposition, comme s'y livre F. Edgerton avec Agni. Il est hautement justifié de mentionner que derrière Agni se cachent à la fois le feu ordinaire et aussi le Dieu du Feu : **Fire(-god)**. F. Edgerton tend à considérer que la seule évocation du feu avec un F majuscule suffit à définir Agni et ne

mentionne de ce fait son aspect divin qu'entre parenthèses, Agni incarnant une des sphères d'existence.

Souverain céleste, complétant les trente-trois dieux avec Prajâpati, Indra se voit représenté dans les travaux de F. Edgerton et d'A. de Nicolás par un adjectif qualificatif : *vâsava*, qui signifie que l'unité désignée est relative aux Vasu, est issue de ces personnages et concerne Indra. Synonyme d'Indra, *vâsava* se justifie dans ce contexte d'autant que ces deux locuteurs nomment précisément Indra entre parenthèses, en guise d'illustration de la dénomination précédemment citée. Toutefois, il n'est pas envisageable d'accepter le groupe nominal proposé par J.A.B. van Buitenen : en effet, **the fire** désigne principalement Agni et ne peut pas être attribué à Indra, qui est associé, quant à lui, à la foudre, à l'énergie électrique.

### 1.2.2. les Rudra :

Principes d'existence regroupant les dix sortes de l'énergie vitale, les Rudra sont complétés par la pensée, qui constitue la onzième énergie. Aucune équivalence au terme sanskrit n'est proposée en allemand ou en anglais.

### 1.2.3. les Âditya :

Nous comptons douze Âditya, qui en tant que Principes souverains symbolisent les douze mois de l'année entraînant à leur suite l'Univers. Parmi les Âditya cités dans la Bhagavadgîtâ, nous n'en retenons que trois : Varuṇa, Vivasvat et Mitra, Visṇu appartient certes à cette famille, mais s'intègre plus facilement à la Trimûrti, de telle sorte que nous nous pencherons sur sa dénomination en allemand et en anglais au sein de la Trimûrti, Triple Forme.

Considérons dans un premier temps le terme même d'Âditya : seuls deux traducteurs procèdent à une recherche d'équivalences et n'empruntent pas le lexème sanskrit. Il s'agit de R. Boxberger, qui écrit *Sternenheer* et d'E. Easwaran, qui associe au mot sanskrit **the luminaries**. En se référant au lieu de résidence de ces Principes souverains, ces deux locuteurs ne commettent pas d'erreur sur le plan sémantique quant à la caractérisation de ces dieux, mais passent sous silence un certain nombre d'éléments importants, qui permettent au lecteur anglais ou allemand de se forger une idée de ce que sont les Âditya. Dans cette optique, il paraissait plus cohérent de maintenir le terme en langue de départ et de lui adjoindre une note explicative, comme l'effectuent L. von Schroeder et M. von Brück. Vouloir fournir au lecteur des précisions quant à l'identité du dieu nommé s'avère réalisable par la conservation du patronyme sanskrit et l'ajout d'une note ou d'un groupe expansé apposé. Cette démarche est à l'œuvre lorsqu'E. Easwaran complète le patronyme Varuṇa par un groupe nominal expansé,

apposé : **the god of water**, qui nous rappelle clairement que Varuṇa n'est autre que le Seigneur des eaux supérieures qui entourent le monde : notons toutefois qu'il serait préférable de faire porter à **water** une marque de pluriel en raison de la multiplicité des eaux supposées.

A l'inverse de Varuṇa, Mitra, archétype de l'ami est traduit par tous les locuteurs : prédomine bien évidemment le sème de l'amitié sous la forme allemande de *Freund* et anglaise de **friend** (nom) et **friendly** (adjectif qualificatif). Seul P. Schreiner emploie un autre vocable allemand, synonyme de *Freund* : [*der*] *Vertraute*, celui qui est étroitement lié à la personne dont on parle. En revanche, l'Âditya symbole de la Loi humaine, Vivasvat ne fait ni l'objet d'une traduction, ni d'un complément d'information, ce qui n'aurait pourtant pas nui à sa compréhension.

#### 1.2.4. les autres dieux :

Fils de Vivasvat, Yama figure le Roi des ancêtres, le souverain des morts, l'incarnation du Dharma. Ce dieu se présente sous plusieurs formes dans les traductions allemandes et anglaises. Directement assimilé à la mort, il devient [*der*] *Tod* chez P. Schreiner, qui assimile – trop rapidement sans doute – Yama à la mort. Certes, nous notons la présence du même sème chez nombre de traducteurs, mais le concept de mort n'est pas dissocié d'une évocation directe de Yama. A cet effet, nous lisons **Yama, the god of the death** [E. Easwaran], puis **Yama (god of death)** [F. Edgerton]. Pour le premier des locuteurs, signaler que Yama juge les morts que ses exécuteurs traînent devant son trône semble indispensable alors que le second considère qu'une simple indication entre parenthèses du rôle assumé par Yama au sein du panthéon védique est amplement suffisante pour faire comprendre au lecteur de quel dieu il s'agit. Entrent alors en opposition le déterminant défini singulier **the** et les signes graphiques que sont les parenthèses. R. Boxberger estime, quant à lui, qu'il est inutile d'exploiter le terme sanskrit le plus usuel appliqué à Yama. Aussi emploie-t-il un terme plus rare, bien que parfaitement correct : *vaivasta*, qui signifie littéralement en tant qu'adjectif « relatif au Soleil, à Yama, à Manu » et qui n'est autre qu'un des nombreux patronymes de Yama. Profitant de l'évocation de Yama, nous signalons que la désignation du jus pressé à son intention est strictement emprunté à l'idiome sanskrit : *Soma* (alld.) / **soma** (angl.) avant d'être complété par W.Q. Judge, qui rappelle que nous avons affaire à un jus. **Juice** joue le rôle de base nominale d'un groupe expansé comportant *soma* en antéposition : **the soma juice** qui pourrait également s'écrire **the juice of soma**.

Au dieu Yama, nous pourrions ajouter *lçvara*, le seigneur des êtres, qui apparaît dans les traductions allemandes et anglaises sous les traits d'un seigneur : *Herr* ou *Lord*, mis en relief dans certaines traductions soit par une qualification de grandeur : *hoch*, *groß* et son pendant anglais *great* décrivent une divinité de haute stature tant physique que symbolique, soit par une qualification d'impermanence (*eternal*, J.A.B. van Buitenen ), soit par un signe typographique de type majuscule **the Lord** (E. Easwaran, W.Q. Judge et A. de Nicolás).

	<i>lçvara</i> (lecture IV, shloka 11)
K. Mylius	<i>der Herr</i>
R. Boxberger	<i>die Herrschaft</i>
R. Garbe	<i>der Herr</i>
L. von Schroeder	id.
P. Schreiner	<i>der hohe Herr</i>
M. von Brück	<i>der große Herr</i>
F. Edgerton	the great lord
J.A.B. van Buitenen	the eternal source
E. Easwaran	<b>the Lord</b>
W.Q. Judge	id.
A. de Nicolás	<b>great Lord</b>
M. Pati	<i>non traduit</i>

Parallèlement à cette dénomination, *lçvara* s'en voit attribuer d'autres au sein de la Bhagavadgîtâ. Celles-ci recouvrent essentiellement le sème de puissance de sorte que nous lisons en allemand aussi bien *Wundermacht* que *Wunderkraft*, quelquefois associés à l'adjectif qualificatif *göttlich*, qui en souligne le caractère divin. Cette notion de puissance se retrouve dans le lexème anglais (de racine latine *posse*) : **power**, énergie sacrée {(**holy**) car *lçvara* fait l'objet d'un culte, d'un sentiment de révérence} ou énergie divine : **power** et **God** sont alors placés sur le même plan : **power as God** (F. Edgerton et A. de Nicolás).

### 1.3. la Trimûrti (Trinité) :

L'hindouisme possède une triade composée de Brahmâ, géniteur de la réalité phénoménale, de Visnu garant de la conservation et du déploiement de l'univers dans la durée

et de Çiva, transformateur et destructeur de l'univers. Sans revenir sur le patronyme de Brahmâ, nous signalons par ailleurs que Visnu et Çiva font l'objet d'emprunts massifs, qui ne varient que par leur orthographe : ainsi lisons-nous aussi bien Vischnu (R. Boxberger) que visnu (A. de Nicolás), Śiva (K. Mylius) que Schiwa (L. von Schroeder) selon les conventions graphiques adoptées par les différents transmetteurs du Chant du Bienheureux. Ces variations orthographiques se rencontrent identiquement lorsque les traducteurs sont confrontés à deux des incarnations principales de Visnu : Kṛṣṇa, incarnation de l'Amour et Râma, incarnation du Devoir, deux descentes du quatrième âge, Kali Yuga, âge des conflits.

## 2. le Dharma, loi cosmique :

### 2.1. « dharma » en emploi isolé :

Au cours de la rubrique précédente, nous avons montré que la création du cosmos procède de deux forces fondamentales, le sattva, le tamas et de leur résultante le rajas. Une fois l'univers créé, il convient d'en conserver l'équilibre, l'harmonie en respectant une hiérarchisation : cela correspond au dharma, principe d'ordre comme organisation et disposition intérieure pour un être ou un ensemble d'êtres.

Le dharma s'applique, en tant que conceptualisation, à un être unique, à une collectivité organisée, à une espèce, à l'ensemble des êtres d'un cycle cosmique ou d'un état d'existence ou même à l'ordre total de l'Univers. Lors de la confrontation des traductions françaises et espagnoles de la Bhagavadgîtâ, nous avons constaté que la traduction de ce concept posait des difficultés importantes et était à l'origine de nombreux faux-sens. Qu'en est-il dans les traductions allemandes et anglaises ?

Conformément à la démarche que nous avons adoptée précédemment, nous considérons dans un premier temps, le mot dharma en emploi isolé dans les lectures I, shloka 40, I. IV, shloka 7, dans un deuxième temps au sein de composés de la forme kuladharmâ, jâtidharma et svadharmâ et dans un troisième temps dans sa forme négative adharma.

Un premier constat s'impose : à ce même item sanskrit correspondent plusieurs unités d'arrivée en fonction de ses occurrences et ce même lorsqu'il est employé isolément, comme en témoignent les items relevés dans les lectures précitées :

dharma			
	Lecture I, shloka 40	Lecture IV, shloka 7	En composition avec

			kula / jāti / sva-
K. Mylius	<i>die Tugenden</i>	<i>die Frömmigkeit</i>	<i>Satzung / Pflicht</i>
R. Boxberger	<i>die Pflicht</i>	<i>die Frömmigkeit</i>	<i>Brauch / Kampf</i>
R. Garbe	<i>der Brauch</i>	<i>die Pflicht</i>	<i>Bräuche / Pflicht</i>
L. von Schroeder	<i>die Pflicht</i>	<i>die Pflicht</i>	<i>Pflicht</i>
P. Schreiner	<i>die Ordnungswerte</i>	<i>die Ordnung</i>	<i>Ordnungswerte / Pflicht</i>
M. von Brück	<i>die Ordnungen</i>	<i>die Ordnung</i>	<i>Ordnungen / Pflicht</i>
F. Edgerton	laws	right	laws / duty
J.A.B. van Buitenen	Law	Law	law
E. Easwaran	traditions	dharma	fondation / dharma
W.Q. Judge	virtue	virtue	virtue / duty
A. de Nicolás	dharma	dharma	dharma
M. Pati	rites	righteousness	disciplines / duty

Comment départager les différentes variantes et sur quels critères pouvons-nous nous appuyer afin de justifier la mise à l'écart de certaines d'entre elles ?

En premier lieu et devant la grande diversité des correspondances, rappelons que toute traduction de *dharmā* doit obligatoirement être construite autour de trois sèmes fondamentaux qui sont l'**ordre**, la **loi** et la **légalité**. Dans cette perspective, nous examinons les vocables isolément avant de les appréhender au sein des traductions dont ils sont issus afin de vérifier leur conformité avec la notion sanskrite.

A la lecture des items allemands et anglais, nous nous proposons de les répartir en quatre catégories sémantiques, intitulées morale / loi / usages / devoir comme suit :

MORALE	LOI
<i>Tugend, Frömmigkeit</i> / virtue, righteousness	<i>Ordnung, Ordnungswerte, Satzung</i> / law, right, discipline (+ fondation)
USAGES	DEVOIR
<i>Brauch</i> (sg. ou pl.) / rites, traditions	<i>Pflicht</i> / duty

Est-il possible de traduire *dharmā* par *Brauch* (alld.) ou rites, traditions (angl.) comme le suggèrent plusieurs traducteurs ? Ces trois items nous placent dans une optique de civilisation : sont considérées les habitudes communes de vie d'un peuple ou d'une société.

*Brauch* désigne effectivement les usages d'un groupe, les habitudes d'une société relatives à la pratique du bien et du mal (selon une morale), quand *rites* (angl.) se rapproche des coutumes, des pratiques réglées de caractère sacré ou symbolique. Les rites peuvent prendre la forme d'un ensemble de cérémonies liées à un culte en usage dans une communauté religieuse. Autant de nuances sémantiques absentes de *ḍharma*, qui pourraient trouver leur pendant en *kaṛma*, l'action par laquelle la mise en conformité avec le *ḍharma* sera manifestée extérieurement, conformément à la nature des êtres, de leurs états et aux liaisons qui en dérivent. De même excluons-nous le terme *traditions* (angl., issu du latin *tradere* = transmettre), car surgit à sa suite le concept de doctrine, de pratique religieuse ou morale, transmise de siècle en siècle originellement par la parole ou par l'exemple. Or le *ḍharma* n'équivaut pas à une manière de penser, de faire ou d'agir, qui serait un héritage du passé. Recourir à un terme qui gravite autour du pôle des usages, des coutumes livrés par la tradition confine au faux-sens. Qu'en est-il des items axés sur la morale ?

Nous sont proposés trois parasyonymes : *virtue*, *righteousness* et *Tugend*. *Virtue* (du latin *virtus* = mérite de l'homme) présente de forts caractères de ressemblance avec le lexème nominal français *vertu*, que nous avons déjà analysé. Derrière *Tugend*, *virtue* et *righteousness* se cache la notion d'énergie morale, de force d'âme, de force morale appliquée à suivre la règle, la loi morale définie par la religion et la société. L'individu vertueux vit, agit de manière exemplaire et morale. Or la morale symbolise la science du bien et du mal, une théorie de l'action humaine en tant qu'elle est soumise au devoir et a pour but le bien. Comment attribuer à *ḍharma* une notion, qui incarne un ensemble de règles de conduite considérées comme bonnes de façon absolue, si ce n'est en cherchant à toute force à transformer l'orthopraxie hindoue en une religion et en n'en respectant pas l'intégrité ? Comme nous l'avons souligné à de nombreuses reprises, l'hindouisme ne peut pas être considéré comme une religion, qui s'appuierait sur une dichotomie entre le bien et le mal. Aussi rejetons-nous fermement le terme allemand *Frömmigkeit*, qui nous plonge dans le monde de la piété, de la dévotion, de la religiosité.

Si, comme nous l'affirmons, le *ḍharma* représente l'Ordre cosmique, l'ultime vérité, la Référence essentielle, la Norme universelle, la Loi cosmique, il convient impérativement de privilégier les termes comportant les sèmes suivants d'ordre, de loi, de légalité, que nous retrouvons dans l'allemand *Ordnung* et l'anglais *law*. Emprunté au latin *ordinare*, devenu en vieux haut allemand *ordinōn*, le mot allemand *Ordnung* décrit effectivement un état de fait

répondant à une organisation raisonnable, à une disposition permettant un bon fonctionnement, ce qui s'applique exactement au concept contenu dans *dharma* qui n'est autre qu'une prescription qui doit être respectée afin que perdure un bon fonctionnement. Cette même idée est également à l'œuvre dans l'item anglais *law* (issu du latin *lex, legis*), qui désigne un ensemble de règles établies par l'autorité (souveraine) d'une société qui sanctionne en cas de non respect.

En marge de ces unités lexicales fort convenables, nous rencontrons d'autres termes, qui certes, gravitent autour du même thème de l'ordre et de la loi qui maintient l'ordre, mais qui comportent des nuances sémantiques non négligeables, les rendant impropres à la traduction de *dharma*. Nous pensons tout d'abord à *the right* (le droit – permission et exigence –), puis à *disciplines* (angl.) selon une démarche qui nous conduit des « prescriptions » à leur « mise en œuvre concrète ».

En tête des termes analysés se situe *the right*, synonyme de « droit », « justice », voire de « bien ». *The right* (le droit) représente à la fois ce qui est permis par conformité à une règle (le plus souvent morale) sociale et ce qui est exigible ou permis par conformité à une règle précise, formulée. Ces deux définitions laissent supposer qu'une fois la loi fixée, les individus, qui en sont les destinataires exclusifs (car ils y sont soumis) ont la permission ou l'obligation d'agir de telle ou telle manière. Le terme de *right* nous enracine en aval de *dharma* : *dharma* représente justement la loi, qui détermine le comportement des individus qui sont dans l'obligation de s'y soumettre afin que perdure le bon fonctionnement de l'Univers. Cependant la notion de droit (ce que l'individu peut exiger) n'apparaît pas dans la culture hindoue : les êtres humains sont avant tout soumis à des règles, à des pratiques à effectuer en conformité avec le *dharma*. S'ils ne s'y conforment pas ou s'ils n'effectuent que partiellement ou imparfaitement les pratiques rituelles prescrites, ils prennent le risque de voir le désordre s'installer, et l'Univers se déliter. En conséquence, l'acceptation de *right* s'oriente vers « ce qui constitue le fondement des droits de l'homme vivant en société, des règles régissant les rapports humains ». Cependant, par ce chemin, nous nous rapprochons de l'idée de légalité, de légitimité, de justice, c'est-à-dire de la reconnaissance et du respect des droits et du mérite de chacun, voire du principe moral de conformité au droit positif (loi) ou naturel (équité). Certes, il ne s'agit pas de nier que l'item *right* comporte des éléments proches de ceux définissant le *dharma*, mais entre ce mot et *law*, il nous semble préférable de recourir à



law [surtout si ce terme est mis en valeur avec une majuscule en début de mot, J.A.B. van Buitenen]. Law suppose un ensemble de règles, un règlement, dont le droit est une application.

Fortement liée à la notion de loi, d'ordre, mais s'en différenciant, la notion de *Pflicht* (alld.) / *duty* (angl.) n'est pas absente des traductions étudiées. Se conformer à une loi impose de répondre à des devoirs, qui sont autant d'obligations morales considérées en elles-mêmes et indépendamment de leur caractère particulier. Le devoir de chaque individu correspond à ce qu'il doit faire, à une obligation éthique particulière définie par un système moral qu'il accepte, par la loi, les convenances, les circonstances. Cette définition exclut une association de *dharmā* à *duty* ou *Pflicht*, lorsque le terme sanskrit joue le rôle d'archétype de la Loi cosmique. En revanche, *Pflicht* ou *duty* se justifient parfaitement lorsque *sva-* détermine *dharmā* : le *dharmā* de chaque individu représente alors une série d'obligations dont il convient de s'acquitter.

En somme quel tableau pouvons-nous dresser des différentes traductions de *dharmā* en allemand et en anglais ? Quelles sont celles qui sont à privilégier en vertu de leur adéquation avec le terme sanskrit ?

A l'exception d'A. de Nicolás, qui ne tente pas de traduire la notion, mais emprunte strictement l'item sanskrit, les propositions des autres locuteurs s'articulent autour de trois axes :

- point de vue de la LOI : nous rencontrons à cet effet le lexème nominal anglais *law* (F. Edgerton et J.A.B. van Buitenen) qui s'applique précisément à *dharmā*. Inclus dans le même champ sémantique, car en découlant, le vocable allemand *Ordnung* s'adapte également à la situation décrite dans la mesure où le *dharmā* fixe une loi, qui maintient l'harmonie de l'univers, qui crée un ordre, une norme, un univers ayant un aspect régulier et organisé. P. Schreiner et M. von Brück choisissent, par conséquent, un terme qui convient. Cependant, nous nous interrogeons sur l'absence dans ces travaux du lexème nominal *Gesetz*, qui nous semble correspondre à la notion de *dharmā*. *Das Gesetz* et *dharmā* présentent de nombreuses similitudes sur les plans morphologique et sémantique. En effet, la racine verbale du terme sanskrit est *DHṚ-*, qui signifie tenir, maintenir, or le verbe à la base du vocable allemand n'est autre que *setzen*, qui évoque identiquement une stabilité. De plus, la forme participiale passée laisse à penser que ce qui est décrit est fortement ancré. Peut-être était-il possible de rapprocher *dharmā* et *Gesetz*, qui désigne ce qui a été fixé, donc une loi, une règle, un

règlement à respecter ? Si toutefois le terme allemand paraissait aux yeux des traducteurs trop connoté dans le domaine juridique, rien ne les empêchait de recourir à la forme complète de participe passé plus limpide : *das Gesetzte*.

- point de vue du DEVOIR : *Pflicht* (L. von Schroeder) n'est pas à détacher complètement des propositions précédentes, car l'individu qui vit dans une société régie par des lois bénéficie certes de droits, mais se voit aussi contraint à assumer des devoirs. L'unité lexicale allemande rend compte de certains aspects de *dharmā* davantage contenus dans le composé *svādharma*. Cette proposition ne constitue pas un faux-sens, mais ne recouvre pas l'acception globale de *dharmā*.

- point de vue de la MORALE : par les termes *Tugend* (K. Mylius) et *virtue* (W.Q. Judge), nous sommes totalement immergés dans le domaine de la morale, telle que l'entendent les penseurs occidentaux. Comme nous l'avons souligné précédemment, il n'est pas envisageable de résumer le *dharmā* à une question de morale, de conduite vertueuse.

- point de vue de la CIVILISATION : en dernier lieu, le *dharmā* est présenté comme une sorte de code regroupant les us et coutumes en vigueur en Inde. Les unités lexicales *Brauch* (R. Garbe) et *traditions* (E. Easwaran) sont profondément éloignées du sens fondamental du terme sanskrit.

Sans tenir compte de toutes les variations que connaît le mot *dharmā* dans les traductions allemandes et anglaises, nous donnons notre préférence à l'item *law*, puis – faute de mieux – à *Ordnung*, rejetant les termes proposés par ailleurs, car trop connotés.

## 2.2. « dharma » en composition :

Le terme *dharmā* est à la base de compositions mettant en scène des lexèmes nominaux déjà étudiés lors de la présentation des liens sociaux unissant les Hindous : *kula* (la famille, les alliés), *jāti* (la famille de naissance, une même ascendance) et le pronom personnel *sva-* (soi) forment les lexèmes nominaux suivants : *kulaḍharma*, *jātiḍharma* et *svaḍharma*.

En premier lieu, nous séparons les composés *kulaḍharma* et *jātiḍharma* de *svaḍharma*, car nous constatons que les locuteurs traitent réellement à part *svaḍharma*. En effet, nous ne retrouvons pas systématiquement l'item anglais ou allemand ayant servi à traduire *dharmā*

(en emploi isolé) ou à l'action dans les composés cités ci-dessus comme base de l'équivalence proposée pour *svadhārma*.

En revanche, nous notons deux types de fonctionnement, s'agissant de la traduction de *kuladhārma* et de *jātidhārma*. Une majorité de traducteurs maintient une cohérence entre les équivalences de *dhārma* et ses composés : il s'agit de R. Garbe, L. von Schroeder, P. Schreiner, M. von Brück, F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen, W.Q. Judge et A. de Nicolás tandis que K. Mylius, R. Boxberger, E. Easwaran et M. Pati (un tiers des locuteurs) laissent supposer que ces composés de base nominale *dhārma* n'entretiennent aucun lien les uns avec les autres. Ceci pose le problème de la cohérence intra-textuelle, de la lisibilité et de l'appréhension de concepts aussi fondamentaux que les différentes sortes de *dhārma*.

En conséquence, nous ne reviendrons pas sur les variantes proposées par F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen – *law* –, A. de Nicolás (qui recourt à l'emprunt à chaque occurrence de *dhārma*), M. von Brück, P. Schreiner (*Ordnung*) qui s'adaptent parfaitement à la situation. De même, nous ne nous appesantirons pas sur les vocables employés par W.Q. Judge (*virtue*), L. von Schroeder (*Pflicht*), dont nous avons souligné les imperfections dans la précédente rubrique.

Intéressons-nous en revanche à des termes tels que *Satzung* (K. Mylius), *disciplines* (M. Pati) et *fondation* (E. Easwaran), avant de revenir sur *Brauch* (R. Boxberger et R. Garbe).

La notion de règles, de règlement est sous-jacente dans le terme allemand *Satzung*, ensemble écrit et ordonné de règles, qui définit la discipline à observer à l'intérieur d'un groupe, et qui préside au fonctionnement d'un organisme. Or, à aucun moment, le *dhārma* ne revêt la forme d'une chartre, d'un règlement écrit, de sorte que nous excluons *die Satzung*, en dépit d'éléments morphologiques intéressants. En effet, *Satzung* dérive du verbe de position *setzen* (placer, mettre) alors que *dhārma* repose sur la base verbale *DHĀR-* (se tenir fermement) : vouloir maintenir la motivation spatiale à l'origine de *dhārma* était habile, mais ne se réalise malheureusement pas avec *Satzung*, trop ancré dans le domaine des lois codifiées et écrites. Est-il envisageable de délaissier *Satzung* au profit de l'item anglais *discipline* ? Le vocable *discipline* suggère une règle de conduite commune aux membres d'un corps, d'une collectivité et destinée à y faire régner l'ordre, de sorte que nous l'acceptons comme variante de *dhārma* dans le sens de loi, règle. En outre, M. Pati associe ce terme aux

deux composés *kulaḍharma* et *jātidharma* en le mettant en facteur commun et en lui adjoignant un complément de nom précisant que ces règles de conduite s'adressent à la famille (*family*) et au clan (*clan*). Dans ce contexte, l'usage de *disciplines* est fort acceptable et permet de traduire avec efficacité la notion de *ḍharma*. En revanche, rien de *fondation* (support, assise) ne permet d'affirmer que le concept sanskrit sous-jacent fait état d'une loi à laquelle les membres d'une famille ou d'une caste ne peuvent pas se soustraire. De plus, l'adjectif qualificatif épithète *spiritual* nous entraîne dans une interprétation trop intellectuelle alors que le *ḍharma* appliqué à la famille ou aux castes implique des comportements concrets (rites, sacrifices, offrandes...). Dans la mesure où E. Easwaran avait recouru à l'emprunt afin de traduire *ḍharma* dans des emplois isolés, il est surprenant qu'il n'ait pas continué avec les compositions.

Précédemment nous avons démontré que l'usage du terme allemand *Brauch* attribué à *ḍharma* ne pouvait pas convenir dans l'optique de la Loi cosmique. Ce vocable ne trouve guère plus sa justification face aux composés *kulaḍharma* et *jātidharma*, à ceci près qu'il n'induit pas totalement en erreur le lecteur : le *ḍharma* appliqué à la famille aura pour conséquence la création d'habitudes, de comportements conformes à la conduite attendue des membres. Il n'en demeure pas moins que *Brauch* est trop ancré dans le domaine de la civilisation.

Dernier composé de *ḍharma* présent dans la *Bhagavadgîtâ*, *svaḍharma* semble être à l'origine d'un consensus entre les traducteurs germanophones et anglophones. En effet, nous notons un nombre moins important de variantes lexicales le concernant : domine en allemand le terme *Pflicht* (cinq cas sur six), l'item *duty* (en anglais, la moitié des équivalences). Isolés nous lisons également *Kampf* (R. Boxberger), *law* (J.A.B. van Buitenen) et un emprunt (*your own dharma*, A. de Nicolás). Laissons de côté les items *duty* et *Pflicht*, qui rendent compte de ce à quoi un individu est soumis en raison de la Loi cosmique régissant l'Univers. L'option de J.A.B. van Buitenen (*law*) s'accommode très bien de *svaḍharma* et permet de conserver tout au long de la traduction le même lexème nominal en relation avec *ḍharma*. Reste à expliquer la présence de *Kampf* dans ce contexte ? Il semblerait que R. Boxberger se laisse influencer par le contexte guerrier décrit par la *Bhagavadgîtâ*, qui narre une bataille opposant deux clans, dont celui d'Arjuna. Rappelons qu'Arjuna s'apprête à combattre des membres de sa famille et que doutant de la validité de ce combat, il implore les conseils de *Kṛsna*. Dans

cette perspective, R. Boxberger associe abusivement *dharma* et *Kampf* alors que le *dharma* d'Arjuna ne se résume pas à cette seule bataille. Ainsi les traductions de *dharma* en composition avec *sva* diffèrent-elles d'un locuteur à l'autre. Quel traitement chaque transmetteur applique-t-il à *sva* ?

Dans un premier temps, nous constatons que huit des douze traducteurs emploient le déterminant possessif *dein* (alld.) ou *your* (angl.) afin d'accentuer le lien existant entre l'individu et [son] *dharma*. Le déterminant possessif alterne également avec un adjectif qualificatif de même sens : *eigen* (K. Mylius) et *own* (F. Edgerton) remplissent un rôle semblable à celui endossé par *dein/your* : il s'agit de marquer un lien excessivement fort. L'adjectif qualificatif *individual* (M. Pati) combiné avec *your* relève de cette interprétation, mais suggère parallèlement que le devoir concerne un individu, une seule personne à la fois (aucune aide de l'extérieur – en particulier des autres individus – n'est à attendre). Par cet adjectif nous abordons le domaine de la détermination : le *dharma* de chacun est fixé en fonction de chaque personne. Selon certains traducteurs, ce *dharma* trouve son fondement dans l'appartenance de l'individu à une caste. Les énonciateurs émettant ce choix risquent de traduire par les mêmes mots deux notions que la langue sanskrite dissocie *svadharmā* et *jātidharma*. Aussi lisons-nous *Kastenpflicht* (M. von Brück) / *own (caste) duty* (F. Edgerton), *Standespflicht* (P. Schreiner), qui se trouvent mis pareillement en relation avec *jātidharma*. Utiliser un seul lexème afin de traduire des notions dissemblables se révèle préjudiciable ; cette pratique ne facilitant pas l'identification des différents concepts contenus dans le texte de départ.

Par ailleurs, nous notons que les traductions de *kula* et *jāti* perdent en cohérence selon les traducteurs. *Kula* devient *Familie* chez R. Boxberger, qui avait écrit auparavant *Geschlecht*, *Stamm* remplace *Verwandte* chez L. von Schroeder, *Abstammung Sippe* chez P. Schreiner. Néanmoins ce défaut de cohérence textuelle ne concerne qu'un quart des traductions, car les énonciateurs anglophones s'en tiennent à leur choix initiaux. Plongeons-nous à présent dans la traduction de l'antonyme de *dharma* : *adharmā*.

### 2.3. « *adharmā* », antonyme converse de *dharma* :

La non-conformité de la nature avec les êtres, le déséquilibre se dit *adharmā*, antonyme converse de *dharma*. La notion sous-tendue par *adharmā* est une simple négation

de *dharmā* : tout ce qui ne répond pas au *dharmā* est considéré comme *adharmā*. Dans cette perspective, une traduction comme *Unordnung* (M. von Brück) convient parfaitement tant sur le plan sémantique que morphologique : le préfixe allemand *un-* joue le même rôle que le préfixe sanskrit *a-* en marquant une négation intrinsèque : la notion d'ordre est niée, celle de désordre affirmée. Il en est de même avec *lawlessness* (qui procède d'une suffixation) : J.A.B. van Buitenen s'en tient rigoureusement à la notion sanskrite. *Die Ordnungslosigkeit* (P. Schreiner) relève de la même démarche ; néanmoins l'absence d'ordre n'est pas strictement synonyme de désordre, d'anarchie, de dérèglement ; peut également se mettre en place un équilibre précaire oscillant entre ordre et désordre. Emprunter le terme *adharmā*, à la suite d'A. de Nicolás, constitue une dernière solution qui s'impose si *dharmā* lui-même n'a pas fait l'objet d'une traduction.

En revanche, il convient d'éliminer des traductions de la forme *Unrecht* (K. Mylius et L. von Schroeder), et de son équivalent anglais *unright* (F. Edgerton), qui relèvent de l'injustice, décrivant un principe qui nie le droit. Notons cependant que F. Edgerton écrit *unright* au regard de *right* (en alternance avec *law* dans les travaux de ce locuteur), ce qui dénote une volonté de rendre compte des processus de formation sanskrits. De même faut-il écarter *Rechtlosigkeit* (L. von Schroeder) qui s'appuie sur l'adjectif qualificatif *rechtlos* (sans droit, mis hors la loi) qui trouverait davantage sa place dans une évocation de la situation des esclaves, qui peut être qualifiée de *rechtlos* (inéquitable, injuste). Ne convient pas plus *unrighteousness*, négation de *righteousness* par préfixation de *un-*, qui conserve une connotation morale (sème de vertu). N'omettons toutefois pas de signaler que ce terme est employé par M. Pati, qui avait traduit *dharmā* par *righteousness*. En construisant un antonyme à partir du terme initialement choisi grâce au préfixe *un-*, il se conforme aux règles morphologiques sanskrits et tente de les appliquer à sa propre langue. En dernier lieu, nous ne savons que dire du groupe nominal expansé formé par W.Q. Judge : *insurrection of vice and injustice* : il est probable que ce traducteur se soit inspiré des conséquences du non-respect de *dharmā* sur la famille (dégénérescence de la lignée, souillure de la descendance) pour traduire *adharmā* en en mentionnant les résultats.

A l'issue de cette étude des traductions de *dharmā* et de ses composés, nous souhaitons mettre en lumière deux points :

- peu de traducteurs maintiennent des liens morphologiques dans les équivalences d'antonymes contraires comme *dharma* et *adharma*. Sans tenir compte de la « valeur » des équivalences, il est à noter que seulement cinq des douze transmetteurs créent concrètement des couples d'antonymes. Sont concernés M. von Brück (*Ordnung/Unordnung*), P. Schreiner (*Ordnung/Ordnungslosigkeit*), F. Edgerton (*right/unright*), J. van Buitenen (*law/lawlessness*) et M. Pati (*rightousness/unrightousness*).

- un seul traducteur construit un couple d'antonymes, reflet exact du couple formé par *dharma* et *adharma*. Après avoir examiné ces unités, nous donnons notre préférence aux propositions de M. von Brück, qui non seulement respectent le sémantisme du terme source, mais décalquent sa forme : en effet, *Unordnung* est composé d'un préfixe privatif *un-* et d'un lexème verbal, au sein d'une relation qui place la négation en tête de composition. Du point de vue sémantique, le lexème employé par P. Schreiner s'applique à *adharma*, mais la base de *Ordnungslosigkeit* repose avant tout sur l'adjectif *ordnungslos*, qui contient un suffixe privatif, en l'occurrence *-los*, de sorte que la place prépondérante de la négation s'efface au fil des dérivations successives. Dans ce contexte, nous appréhendons concrètement l'ampleur de la tâche qui incombe aux traducteurs.

L'humanité présentant les mêmes caractéristiques que le cosmos, puisqu'elle en est une sorte de décalque, est hiérarchisée comme l'est la masse des êtres vivants aux dieux. L'expression sociale de cette hiérarchie se manifeste évidemment dans le système des castes. Il convient de considérer à présent que la communauté humaine est dans son organisation le reflet incarné du *Dharma* cosmique. Les rapports des hommes entre eux ne sont déterminés aux yeux de la tradition indienne, ni par un concours de circonstances historiques, ni par la liberté : ils sont réglés par la Loi universelle, cosmique ou plutôt ils sont l'expression normale de celle-ci. Certes, l'homme est un parent des dieux, mais comment peut-il communiquer avec eux et a-t-il part à l'intelligence cosmique (*buddhi*) par la connaissance, l'étude, les prières, les rites, les sacrifices ?

## E. DEVOIR ET CONNAISSANCE

### E. 1. EN SANSKRIT

#### 1. le devoir :

##### 1.1. le questionnement de la Bhagavadgîtâ :

La Bhagavadgîtâ pose des questions fondamentales en matière d'éthique, en s'interrogeant sans cesse sur « comment vivre en ce monde ? », « comment en respecter l'Ordre ? », ce qui amène Arjuna à douter. Le doute qui l'assaille revêt également des aspects intellectuels dans la mesure où afin de cacher son bouleversement Arjuna développe une argumentation (lecture I, shlokas 27 à 46) dont il espère dans un premier temps qu'elle lui évitera d'accomplir les actes prescrits : anéantir sa famille revient selon lui à contrevenir au dharma, la loi cosmique.

##### 1.2. le devoir, notion d'éthique indienne :

Pris à la lettre, le devoir est toujours une obligation, jamais une contrainte. Par une obligation, nous sommes essentiellement liés à nous-mêmes tandis qu'une contrainte n'est qu'une force s'exerçant de l'extérieur, nous imposant contre notre propre volonté, ou au moins indépendamment d'elle, des actions dont nous ne reconnaissons nullement la valeur. L'obligation se distingue de la contrainte en ce que celle-ci n'a d'autre justification que l'usage d'une force employée en vue d'obtenir à coup sûr son effet, sans autre forme de procès. Si cette force disparaît, l'effet (l'obéissance par exemple) disparaît avec elle. L'obligation, en revanche, s'enracine dans un fondement moral, juridique, social, contractuel ou conventionnel, qui la justifie a priori. L'homme rencontre le problème de l'obligation et du devoir parce qu'il se trouve confronté à ce qu'il considère comme des valeurs. Cette différence que les hommes font entre ce qui est « bien » et ce qui est « mal » peut être reçue comme relative ou comme un absolu. Ainsi la notion de valeur correspond à ce que les médiévaux appelaient les transcendants (le Beau, le Bien, le Vrai), les attributs qui dépassant les catégories d'Aristote, lesquelles définissent les genres de l'Être s'appliquent à tous les êtres. Bien qu'Arjuna ne soit préoccupé que de sa propre situation, de sa lutte intérieure, et qu'il reste parfaitement conscient de la loi de l'action qu'il doit suivre et de la nature de son devoir, il s'en remet à Kṛṣṇa en lui demandant de l'instruire des actions à mener (lecture II, shloka 7). Afin d'obliger Arjuna à s'acquitter de son devoir, quelles méthodes Kṛṣṇa utilise-t-il ? Par son discours, l'avaṭāra de Viṣṇu insiste sur la nécessité d'admettre que



dans la vie, chacun joue le rôle qui lui a été assigné – même le traître dans la tragédie – mais que chacun doit jouer pleinement le sien. Puis il insiste sur la répartition des tâches entre les castes, sur la nécessité de pousser la connaissance jusqu'au delà des limites que nous lui connaissons, sur la nécessité de se consacrer totalement au divin par le culte, les rites et les sacrifices.

## 2. la connaissance :

### 2.1. définition :

Qu'est-ce que connaître ? Quelles sont les différentes formes de la connaissance ? Quel rapport y a-t-il entre la connaissance et la certitude ? Dans le cadre de l'hindouisme, connaître revient à connaître le Brahman, c'est-à-dire à s'assurer la suprématie universelle. L'homme peut (et doit) faire son salut par la connaissance (*jñāna*), la connaissance déterminant la délivrance (*mokṣa*) des liens de la transmigration (*saṃsāra*). Cependant, puisque Brahman, (ou *taḍ*, Cela) est l'Absolu, comment des êtres qui par nature appartiennent au domaine du relatif peuvent-ils en avoir connaissance ? L'existence peut-elle appréhender l'essence ? Cette connaissance ne fait pas appel au raisonnement logique, mais à l'intuition intellectuelle (*prajñā*). La dialectique sujet/objet est totalement dépassée, seul l'Absolu peut connaître l'Absolu. Si certains êtres (hommes ou dieux) peuvent accéder à une telle connaissance, c'est qu'ils sont eux-mêmes l'Absolu : c'est parce que l'Absolu « réside » en eux, comme il réside au « centre » du monde. Selon le principe d'analogie, « tout ce qui est en bas est comme ce qui est en haut », chaque partie du Tout est à l'image de Tout lui-même.

La lumière de la *buddhi* (Intelligence supérieure, Connaissance intuitive) ou lumière « intellectuelle » comme la qualifierait Platon, cette lumière subtile, également répartie dans tout l'univers est la manifestation première du Brahman, elle dévoile sa présence au centre de toute chose, tant dans le microcosme (l'homme) que dans le macrocosme (l'univers). Dès lors, nous comprenons que la découverte de cette lumière soit une « connaissance salvatrice ».

### 2.2. transmission des connaissances :

L'hindouisme naît au début de l'ère chrétienne, entre le II<sup>ème</sup> av. et II<sup>ème</sup> siècles après Jésus-Christ. Les mots Inde, Hindou vient du persan *sinḍhu* et ont servi à des étrangers pour nommer les Indiens, mais eux-mêmes se sentaient d'abord membres de telle *jāti* – selon la

définition précédemment établie –, de tel courant religieux, de telle école philosophique. Les grandes constructions religieuses ou philosophiques dont les Hindous font usage voient leur espace délimité par les Veda, même s'il existe une distance critique perceptible dans cet écrit, qui ne peut guère porter le nom de texte (terme qui évoque pour nous l'écrit immuable), mais auquel le mot de corpus s'applique davantage tant il contient, étymologiquement, l'idée d'organisme, d'un tout articulé et vivant. Les *Ṛṣi*, auxquels il a été fait allusion antérieurement, n'ont ni existence historique, ni biographie : ils ne sont pas plus des demi-dieux, mais les premiers maillons d'une chaîne de transmission ininterrompue, le long de laquelle l'énergie de la parole continue de vibrer, tout en s'incarnant dans les phonèmes du langage humain. Les Indiens ont forgé un vocable pour désigner le corpus fondateur : *Ṣṛuti*<sup>141</sup> « ce qui a été entendu » le distinguant de *smṛti* « ce dont on se souvient ». De ce fait, *Ṣṛuti* relève du domaine de la Révélation – œuvre divine –, tandis que *Smṛti*<sup>142</sup> relève de celui de la Tradition – qui occupe une position subalterne, subordonnée, humaine –. La *Ṣṛuti* comporte les quatre Veda, puis une liste d'œuvres rassemblées par genres, rattachées chacune à un Veda dont les Upaniṣad (cent huit, axées sur la quête de la sagesse). Les *Upa-ni-ṣad* (littéralement « s'asseoir auprès de, aux pieds de ») sous-entendent que les auditeurs reçoivent un enseignement. Le cadre de l'étymologie est celui d'une relation de maître à disciple(s) et d'une transmission de la sagesse. De là, Upaniṣad a pris un sens davantage littéraire. Ces textes émanent d'écoles de spiritualité diverses qui ont des manières différentes de concevoir la relation avec le divin et les moyens de parvenir au salut. Ils n'expriment pas une pensée unique, mais un éclatement de l'ancienne vision védique sous l'effet d'exégèses autonomes (sortes de voies parallèles à la réflexion et à la pratique religieuse). Confronté à l'exercice de la violence, le *ksatriya* y a réfléchi plus que d'autres, élaborant la première esquisse d'une doctrine de l'acte juste, qui trouvera son plein accomplissement, épanouissement dans la *Bhagavadgîtâ*, qui justifie le devoir de guerrier tout en apportant un nouvel « évangile », celui de la *bhakti*, d'un amour inconditionnel et universel qui prend sa source en Dieu. Est soulignée la dichotomie existant entre les devoirs du guerrier – faire la guerre (*himsâ* = nuisance), manger de la viande et les devoirs du brâhmane – et du prêtre qui convertit la violence par le rituel du sacrifice et se livre à un régime végétarien).

<sup>141</sup> Ce vocable de base verbale *ṢRU-* signifie entendre, apprendre, remarquer.

<sup>142</sup> La base verbale de ce lexème nominal est *SMṚ-* (*smaraṭi*) qui désigne le fait de se souvenir, de porter dans l'esprit, de penser à, au figuré de regretter. Ce sémantisme est également décelable dans le vocable latin *memor*, de même étymologie.

Aux Upaniṣad (espèces de connexions, de mises en rapport), s'ajoute la Bhagavadgītā (un des chapitres de la grande épopée du Mahābhārata). Détachée de son contexte, elle se suffit à elle-même comme enseignement de salut et prend le rang d'Upaniṣad, sous le nom de Bhagavatopaniṣad, reconnue comme partie de la Révélation, dans la mesure où un grand dieu, Viṣṇu enseigne par la bouche de son avatāra Kṛṣṇa, une nouvelle voie de salut, la bhakti. En effet, la Bhagavadgītā tient une place à part, dans les textes sacrés, dans la mesure où elle est sans doute le repère le plus fort et le plus évident de l'identité hindoue. Elle représente en quelque sorte l'écrit fondateur de l'hindouisme. Elle opère, de ce fait, une synthèse entre les données les plus anciennes que sont le rite, le sacrifice, la connaissance et les concepts nouveaux d'action, de temps et de libération du cycle des existences. L'enseignement y est donné par un grand dieu-providence qui maintient le dharma et accepte un contact direct avec ses dévots, ce qui lui donne une sacralité particulière.

### 2.3. l'étude :

L'homme hindou endetté rembourse une partie de ce qu'il doit aux Rṣi en étudiant le Veda. Appartenant au domaine lexical de l'étude et de la connaissance, nous relevons à la lecture de la Bhagavadgītā :

- un terme isolé : adhyayana (étude ou lecture du Veda) ;
- une série de termes construits sur la base verbale VID- : traividya, vedya ;
- une série d'items dérivés de JÑĀ- : jñāna, jñeya, prajñā.

Le premier mot à rendre parfaitement l'action d'étude du Veda est un terme composé du préfixe adhi – au sujet de, concernant – et d'un lexème nominal neutre ayaṇa qui désigne le fait d'aller, le chemin [synonyme de aya, de racine avestique ayō, construite sur le verbe eti], au sens figuré la demi-année (c'est-à-dire le cours du soleil d'un solstice à l'autre). Ces deux unités à forte motivation acquièrent un sens abstrait par métaphore, tout en conservant l'image sous-jacente d'un parcours quelque peu initiatique : le lecteur des Veda chemine vers la connaissance en les étudiant.

Tous les termes dérivés de la base verbale VID- comportent le sémantisme du savoir, de la connaissance, de l'apprentissage, de la compréhension, de la découverte et en premier

lieu le plus courant d'entre eux : le Veda. En effet, vidyâ laisse entendre une idée de connaissance, de savoir, de sagesse. Nous retrouvons la racine VID- dans le latin vidère, le vieux prussien waidimai (*wir wissen*, nous savons). Vidyâ, auquel nous ajoutons le numéral tri afin d'obtenir traividya (évoque la connaissance, le savoir, la science et l'étude par excellence, donc les trois Veda. De même l'adjectif verbal vedya indique qu'il s'agit d'une connaissance à acquérir, un fait à connaître, à apprendre, à comprendre.

Le champ lexical de la connaissance s'étend avec la base verbale très performante, JÑÂ- [de racine \*gnô- (très proche du latin (g)nôscô, il reconnaît)] : savoir, connaître, prendre connaissance, se souvenir de. Cette dernière apparaît dans le vieux perse a-dâna (il connaissait), dans le gotique kunnan et se trouve à la base de :

- jñâna (nt.) : connaissance, savoir, sagesse, conscience ;
- jñeya (adjectif verbal) : ce qu'il faut savoir, connaître, comprendre, étudier ;
- prajñâ (adjectif) : sage, prudent et prajñâna (nt.) connaissance, intelligence, sagesse, jugement, discernement.

#### 2.4. l'invocation :

Dès l'aube de la spiritualité en Inde, la Parole fut très importante ; les sons, articulés ou non constituant le germe du cosmos, les noms des dieux adhérant étroitement à leur essence et à leurs fonctions. Les différents aspects de la réalité (visibles, invisibles, transcendants ou immanents) ne sont pas autre chose que la vibration plus ou moins dense, plus ou moins cristallisée. Dire, c'est créer ; nommer, c'est acquérir un pouvoir. Les poètes védiques instaurent, pour un mot, une strophe, une profondeur de sens double ou triple :

- le sens immédiat ou explicite (Agni) ;
- le sens cosmologique (Sûrya) ;
- le sens rituel (Feu du sacrifice).

Ces identifications donnent lieu à un jeu, qui fait lui-même partie de la découverte, par l'homme de sa place dans la création et de la signification qu'a cette place. « Dominatrice », « maîtresse », la Parole est rāstrî, la souveraine, semblant même dépasser les dieux et

alimenter leurs pouvoirs. Elle devient une grande déesse (çakti)<sup>143</sup> universelle, mère de tous les êtres (car elle contient tous les noms), détentrice du souffle.

La sacralisation du son, support des pratiques dévotionnelles où la répétition du nom du dieu permet de fusionner avec lui, et des techniques ascétiques qui ont pour finalité la concentration ou la méditation sont à la base de l'hindouisme, qui fait un usage abondant de grands mantra<sup>144</sup>, phrases empruntées à la révélation védique. Concentré en une seule syllabe, symbole de l'Un, le mantra *Om*, véritable « goutte » d'être, archétype de tous les phonèmes devient le chiffre universel de cette mystique du son. Deux termes se font l'écho de cette notion au sein de la Bhagavadgîtâ : çastrabrahma et çabdabrahma comportant tous deux brahman. Çastra (lexème nominal neutre) représente un hymne récité (par le Hotṛ<sup>145</sup>, en opposition au stoma qui est chanté) tandis que çabda désigne le son, la parole, puis au sens figuré le sacré devenu parole, la Sainte Ecriture, le Veda.

## 2.5. les darçana :

### 2.5.1. le yoga :

#### 2.5.1.1. qu'est-ce que le yoga ?

Le yoga est au cœur de la pensée hindoue comme en témoigne le lyrisme religieux dont il est entouré au sein de la Bhagavadgîtâ. Le yoga – ni essence, ni existence – n'est pas une pensée, il ne raisonne pas, n'est pas à proprement parler une méthode au sens grec du mot. Ce n'est pas un processus naturel, d'après le latin *nascor* signifiant spontanéité vitale. Le yogin ne s'accepte pas tel qu'il est né, tel qu'il vivrait spontanément. Le yoga dépeint avant tout une pratique dont le but est de permettre la réalisation effective du macrocosme et du microcosme dans l'individu qui le pratique, un entraînement à ce que l'on peut devenir en se faisant, ou mieux, par certaines manières de se faire. Ainsi le yoga oscille entre voulu et vécu, le yogin explorant et précisant des comportements, découvrant une logique des gestes. Extrêmement psycho-physiologique, le yoga (la racine du mot YU)– signifie joindre, non pas

---

<sup>143</sup> Dans la Trimûrti, chaque dieu est pourvu d'une çakti, une figure féminine destinée à symboliser la fonction créatrice du dieu, sa capacité de relation avec le cosmos et les êtres, son mouvement d'extériorisation, sa mobilité. Brahmâ aura Sarasvatî ; Viṣṇu, Çrî-Laksmî et Çiva aura pour parèdre, partie de lui-même et pôle complémentaire, une déesse complexe. Çiva et Çakti forment un couple impressionnant, incompréhensible, parce qu'ils surplombent tous les niveaux de l'intelligence et de la sensibilité humaines ; ils font peur et sont le signe d'un mystère. Çiva est le nom primordial (nâḍa).

<sup>144</sup> Le mantra (dérivé du lexème verbal MAN-) fonde une portion du Veda, consistant en prières versifiées, indiquant également une formule mystique, magique.

<sup>145</sup> Hotṛ : 1. prêtre chargé de réciter les Ṛc, collection des vers du Ṛg-Veḍa 2. prêtre ou sacrifiant en général.

primitivement à quelque chose, mais en soi, absolument) est une discipline autonome et volontaire du comportement humain individuel. Si déterminée que soit la rigueur avec laquelle il exclut la complaisance envers soi, le yogin suit son chemin propre, comme s'il était seul au monde. Sa présence parmi la foule ne le rend pas sociable. Quoique son égoïsme soit annihilé, son altruisme lui aussi est réduit à zéro.

#### 2.5.1.2. yoga et indianité :

La part du yoga dans l'indianité est très grande et si constante que nous pourrions être tentés de l'envisager comme le fond permanent de la *culture* indienne. Cependant, il faut faire attention aux mots : le yoga n'est pas le fondement de la *civilisation* indienne. C'est le régime des castes qui précise la façon sociale pour l'Inde d'exister, or il n'y a rien de social dans le yoga. Par ces origines indo-européennes ou aryennes, l'Inde fut façonnée en sa culture védique, jumelle de la culture avestique. Nonobstant le yoga ne fut jamais l'apanage des Iraniens. La culture indienne exista et aurait pu continuer d'exister sans le yoga, mais abstraite et théorique, d'une sécheresse analogue à la sécheresse iranienne. Il est probable que sans le yoga l'Inde ne connaîtrait pas d'autre action que le *karman*, cet asservissement.

#### 2.5.1.3. le yoga épique de l'hindouisme :

Le yoga de l'hindouisme est associé à une disposition intérieure connotée par le terme de *bhakti*. De même que la pratique du yoga met celui qui s'y entraîne dans l'état de *yukta* (joint), la pratique de la *bhakti* fait le *bhakta*. Par « participation », on devient « participant ». L'entité qui se laisse posséder par participation est *bhagavant* : celui qui se donne en partage, qui se communique en participation. Son absolutité, chez *Kṛṣṇa*, avatar de *Viṣṇu*, consiste à se laisser posséder : c'est le thème de la *Bhagavadgîtâ*, chant de celui qui se laisse participer. Le culte de *Çiva*, qui rivalisa avec celui de *Viṣṇu* s'est prêté accidentellement à cette sorte de pratique : il n'y a rien de commun entre la dévotion (*bhakti*) et la possession de soi (*yoga*). La dévotion met l'ascète au modeste niveau des fidèles, mais aussi des médiocres et des hypocrites ; le yoga l'érige au rang des maîtres.

#### 2.5.2. le *karmayoga* :

Dans la *Bhagavadgîtâ*, Arjuna et *Kṛṣṇa*, deux cousins germains, au regard des généalogies humaines, conversent. L'argumentation de *Kṛṣṇa*, justifiant la mort des parents – au sens large – d'Arjuna repose sur une croyance de l'éternité de l'âme humaine et de sa transmigration dans des corps mortels. L'œuvre de mort à accomplir est dénuée de tout sentimentalisme, s'inscrivant dans un plan supra-humain. *Kṛṣṇa* se livre à une déconstruction philosophique de l'agir humain dans laquelle le *ṛta* védique est lui-même dévalorisé, car il est

motivé par la jouissance (bhukti), méprisable même s'il s'agit de jouir du ciel des dieux. Intéressé, il ne propose qu'une bonne renaissance, et non pas la libération. Ainsi selon lui, la seule voie possible pour l'individu dans le monde est représentée par le karmayoga (« voie de l'action ») dont il définit les règles en imposant une attitude intérieure d'équanimité, d'égalité pacifiée envers les contraires, le karmayogin pratiquant le samâdhi (rassemblement) par fixation, concentration. Sur le plan lexical, le terme karmayoga (accomplissement d'actes ou d'actions, activité, industrie) est composé de deux lexèmes nominaux : karman + yoga. Le premier item, substantif neutre ou masculin, karman désigne une action en général, une occupation susceptible de se transformer en un sacrifice, un rite, une résultante des œuvres sous formes de mérite et de démérite. Karma (lexème verbal : kṛoti : fait, agit, synonyme de karoti : fait, fabrique) s'associe à yoga pour rendre compte d'un point de vue métaphysique. Dérivé de la racine YUJ- (atteler), yoga détaille d'abord l'action d'atteler ; de ce fait, dans les hymnes les plus archaïques du Veda parle-t-on de chevaux qui traînent le char de dieux tels qu'Indra ou Sûrya. De tels contextes ont l'avantage de laisser entrevoir les valeurs de violence et de contrainte qui resteront attachées à ce mot dans l'histoire. Il faut souligner que malgré l'existence du substantif latin jugum (fr. joug, all. Joch) de même origine indo-européenne, yoga n'a jamais voulu dire « joug » en sanskrit<sup>146</sup>. L'opération placide qui consiste à atteler des bœufs à un char n'a rien à voir avec le yoga dans la mesure où ce ne sont pas les kṣatriya qui exécutent cette tâche, mais les vaiçya. De plus, il faut savoir que les chars (raṭha) dont il est question dans le Veda sont toujours des véhicules militaires utilisés dans des batailles : Kṛṣṇa enseigne le yoga à Arjuna sur un char de guerre dont il est le cocher. Appliqué à un darçana, ce terme désigne l'union effective de l'être humain avec l'universel et indique que le darçana poursuit la perspective de la réalisation de cette union et comporte les moyens d'y parvenir. Quelles sont les voies qui permettent d'accéder à la Délivrance ? Le dernier aspect de la tradition s'exprime dans de nombreux textes que nous pouvons qualifier de « métaphysiques » ou méta-religieux, car il s'agit de théologie ésotérique plutôt que de philosophie générale. Le yoga figure parmi les textes qui se distribuent en six grands systèmes exposant tous la même doctrine, mais en plaçant chacun dans une perspective différente. Darçana technique par excellence, le yoga montre le chemin à ceux qui sont à la « recherche de l'Absolu ». A lire ces textes, nous remarquons cependant

---

<sup>146</sup> Sanskrit : yugam.

que, dans le cadre du *yoga*, diverses méthodes sont proposées et pas une seule comme nous aurions pu le supposer. La Bhagavadgîtâ oppose, quant à elle, le *karmayoga* et le *jñānayoga*, en développant ce que nous pourrions appeler le « programme » du *bhaktiyoga*. Ce ne sont là que des noms parmi ceux qui reviennent le plus souvent. La Bhagavadgîtâ, comme pour prouver que ladite liste reste toujours ouverte, donne à chacun de ses dix-huit chapitres un titre comportant le mot *yoga*. Par conséquent, le *karmayoga* représente une méthode spirituelle qui se propose de maintenir l'adepte dans le monde (donc de le conduire à accepter la nécessité d'agir selon le *dharma*) tout en lui enseignant comment échapper aux fruits du *karman* (action). Si le maître parvient à éteindre dans la conscience de son disciple tout appétit, tout désir, l'action échappe à la loi de causalité : n'ayant plus d'effet, elle ne contraint plus l'individu à renaître après sa mort. Habituellement, le *karmayoga* se combine avec le *bhaktiyoga* (yoga de la dévotion), car il est admis que la pratique de l'action désintéressée est à peu près impossible à réaliser sans une grâce spéciale du *Bhagavant*. L'enseignement de Kṛṣṇa est formel : c'est la grâce du *Bhagavant* (*prasāda*) qui permet de passer dans la sphère essentielle, et non l'effort personnel. Celui-ci est toutefois une condition préalable à la réception de la *prasāda*. Par le renoncement au désir et une parfaite égalité d'âme, l'homme, en tant qu'il se croit auteur de l'acte, accomplit les oeuvres comme un sacrifice à une divinité qui est le seul et le suprême Moi, quoiqu'il ne l'ait pas réalisé en lui-même. Le *yoga* consiste alors à réaliser les actions déterminées par sa caste, tout en fixant son esprit non sur elles, mais sur le *Bhagavant* : c'est le programme du *bhaktiyoga*.

### 2.5.3 le bhaktiyoga :

Les croyances dites « sectaires » (elles se distinguent du système global) cristallisées autour d'un grand dieu (*Viṣṇu* pour les unes, *Çiva* pour les autres) définissent un Être suprême au-dessus des autres dieux, indépendant du Cosmos, responsable de sa périodicité cyclique et des mondes qu'il enfante, soutient et défait. Ce dieu prend en charge la double valeur créatrice de destructrice du Temps cosmique.

Dans la Bhagavadgîtâ, apparaît à la lecture XI, shloka 18, un nouveau paradigme : la *bhakti*. *Bhakti* (dévotion, dévouement, attachement, ferveur, fidélité, adoration, culte qui repose sur l'amour) est formé sur le verbe *BHAJ*- partager, distribuer, répartir, partager avec quelqu'un. A la voix moyenne, ce verbe a des sens encore plus intéressants : recevoir en partage, posséder, jouir (charnellement), servir, révéler, adorer. Sur la



même racine, nous rencontrons les lexèmes nominaux suivants : bhakta (dévot, fidèle, adepte), bhaga (bonne fortune, chance, bonheur en amour), bhagavant (bienheureux, révééré, saint).

La traduction la plus courante de bhakti est dévotion, or ce terme n'est pas assez fort pour décrire une forme de participation unifiante à la nature divine, rendue possible par le Bhagavant, le divin en tant qu'il accepte de se laisser partager. La bhakti revendique la suprématie d'un Être divin personnel, au-delà même de Brahman (Bhagavadgîtâ, lecture IV, shloka 10). Elle ne prône pas une égalité entre le dévot et son dieu : au contraire elle affirme continuellement une différence incommensurable entre un être humain souffrant dans le saṃsâra et un être divin au-delà de la réalité. Elle n'arrache pas à la condition humaine. Les moments de joie qui suivent les longues périodes de dérélition sont la marque – tout au plus – d'une Providence généreuse ou le prélude à un salut qui ne viendra qu'après la mort. Comme réponse à la souffrance, elle donne une espérance, car le dieu suprême peut permettre, par sa volonté, une sortie définitive du cycle des existences, mais il ne bouleverse pas la loi des réincarnations (substrat non contesté de l'anthropologie hindoue). S'il promet la libération, c'est en fonction du mérite de son adepte acquis par l'intensité de sa ferveur, brûlant les scories d'action qui l'entravent. La bhakti revendique une vocation à l'universalité, par opposition au culte védique, réservé aux dvija (deux-fois-nés). La Bhagavadgîtâ s'appuie sur une connaissance approfondie des « trois voies », telles qu'on les isole à l'époque : jñâna, karma et bhaktimârga (où mârga désigne la voie) donnant à cette dernière ses lettres de noblesse.

#### 2.5.4. le jñânayoga :

Ce yoga utilise la connaissance intellectuelle (jñâna) pour obtenir la libération de l'âme captive. Il s'agit d'étudier les textes sacrés, les Ecritures, de méditer sur elles, d'en approfondir le sens : en somme de faire de la théologie. En réalité, il faut parvenir à éveiller en soi le Connaisseur qui n'est autre que l'âtman lui-même, afin d'obtenir par lui la vision claire de la route à suivre. La Bhagavadgîtâ (et la plupart des textes) préconise de combiner le jñânayoga avec l'exercice de la bhakti. Dans ce sens l'homme doit abandonner non seulement le désir du fruit de l'action, mais aussi la prétention d'en être l'auteur et reconnaître le Moi comme le principe toujours égal, immuable et toutes les œuvres comme de simples opérations de la Force universelle, de l'âme de Prakṛti, Puissance inégale, active et immuable.

### 2.5.5. le sâmkhya :

Doctrine philosophique fondée sur la discrimination et attribuée à Kapila, un de ses adeptes, le sâmkhya s'applique au domaine de la nature (c'est-à-dire de la manifestation universelle) considérée synthétiquement, à partir des principes qui déterminent sa production et dont elle tire sa réalité. Sâmkhya qui signifie énumération, dénombrement, raisonnement, calcul désigne une doctrine qui procède par l'énumération régulière des différents degrés de l'être manifesté. Ce qui caractérise le sâmkhya, qui peut se résumer dans la distinction et la considération des vingt-cinq tattvas (principes ou éléments vrais) correspondant à des degrés hiérarchisés. Se plaçant du point de vue de la manifestation, le sâmkhya prend pour point de départ Prakṛti ou Pradhâna, qui est la substance universelle, indifférenciée et non-manifestée en soi, mais dont toutes les choses procèdent par modification. Ce premier tattva est la mûla (racine) de la manifestation et les tattva suivants représentent ses modifications à divers degrés. Au premier degré, est Buddhi (aussi appelé Mahat, le Grand Principe), l'intellect pur transcendant par rapport aux individus relevant de la manifestation, mais dans l'ordre universel. Au degré suivant, nous trouvons la conscience individuelle, ahamkâra – principe intellectuel par une détermination « particulariste » qui produit les éléments suivants : cinq tanmâtras<sup>147</sup>, déterminations élémentaires complémentaires incorporelles et non-perceptibles, qui seront les principes respectifs des cinq bhûtas ou éléments corporels. Viennent ensuite les facultés individuelles, produites par différenciation de la conscience dont elles sont comme autant de fonctions, au nombre de onze (dix externes, une interne) : dix facultés externes comprennent cinq facultés de connaissance (dans le domaine corporel, ce sont des facultés de sensation) et cinq facultés d'action. La faculté interne est le maṇas (faculté de connaissance et d'action), uni directement à la conscience individuelle. Puis nous retrouvons les cinq éléments corporels énumérés dans l'ordre de leur production et manifestation : éther, air, feu, eau et terre. Ainsi, nous dénombrons vingt-quatre tattva comprenant la Prakṛti et toutes ses modifications. Le sâmkhya ne considère que les choses sous le rapport de la substance entendue au sens universel. Cependant, il faut prendre garde de ne pas envisager corrélativement, comme l'autre pôle de la manifestation un principe complémentaire de celui-là et que nous pouvons

---

<sup>147</sup> La conception des tanmâtras n'est nécessaire que si nous voulons rapporter la notion des éléments ou des conditions de la modalité corporelle aux principes de l'existence universelle.

appeler l'essence (Puruṣa ou Pumaṣ), considéré comme le vingt-cinquième tattva (indépendant). Toutes les choses manifestées sont produites par la Prakṛti, mais sans la présence de Puruṣa, ces productions n'auraient qu'une existence purement illusoire. Ces deux principes procèdent de l'Être universel dans lequel ils constituent la première de toutes les distinctions. Le sâmkhya, bien qu'il ne soit pas un système philosophique, ni une doctrine « matérialiste » ou « athée », ne présente pas de divinité créatrice ou garante de l'Univers, comme la bhakti, ni même d'absolu neutre et irréprésentable, comme les écoles de gnose upaniṣadiques et védantines. Son souci est de concevoir les connexions entre des Esprits (Puruṣa) purs, libres et inactifs et une Prakṛti (Nature) évoluant et responsable de la création au niveau individuel et cosmique. Le sâmkhya est dualiste ; cela renvoie à l'éternelle coexistence d'un pôle spirituel modelé par d'innombrables esprits et d'un pôle Prakṛti qui se déploie et se résorbe indéfiniment selon un rythme cyclique. Il s'agit pour le Puruṣa de prendre conscience de son autonomie foncière vis-à-vis de Prakṛti et de comprendre comment fonctionne celle-ci en extrayant par analyse un certain nombre de tattva, de principes qui la façonnent. La Prakṛti obéit aveuglément à son svabhāva (essence propre) qui est le déploiement des tattva contenus en elle à l'état potentiel. Cette évolution est rendue possible par une dysharmonie dynamique entre trois modalités d'existence que nous retrouvons dans bien d'autres textes philosophiques ou religieux, les trois guṇa :

- taṃas : facteur d'inertie, de passivité, l'obscurité assimilée à l'ignorance (selon une tendance descendante) ;
- rajāṣ : facteur d'énergie, d'expansion selon laquelle l'être se développe dans un certain état, à un niveau déterminé de l'existence ;
- sattva : facteur d'équilibre, conformité de l'essence pure de l'Être ou Saṭ, qui est identifiée à la lumière intelligible ou à la connaissance (selon une tendance ascendante).

### 3. le culte des dieux :

#### 3.1. le but de l'adoration des dieux :

Aucun code de rituel ou de religion ne peut être valable pour tous les hommes. Chacun doit vénérer le dieu qui représente le degré d'abstraction le plus proche de lui, l'être divin qu'il peut comprendre et qui peut lui être secourable. Bien que tous les aspects de la création puissent forger un objet de culte, il existe dans chaque ordre de choses, de formes, des espèces, des fonctions, des individus, qui sont les points particuliers où le divin semble plus accessible. Certaines plantes, certains animaux, certains aspects de la terre, certaines étoiles ou constellations, incarnent par leur nature des qualités particulières qui font qu'ils sont considérés comme ayant un aspect sacré. Tels sont par exemple l'*açvattha* (figuier sacré), les rivières, les montagnes, les vaches, les éléphants, mais aussi le prêtre, le roi, le maître, le père etc., qui peuvent être honorés comme des êtres divins et faire l'objet d'un culte tout comme Indra, Çiva ou Visnu.

### 3.2. les différentes formes de culte :

Le culte des dieux est de trois sortes : le culte quotidien, le culte rendu dans des occasions spéciales et celui dont le but est d'obtenir des faveurs particulières. Le culte quotidien, ainsi que les rites recommandés pour certains jours de l'année doivent être observés par tous, car ils constituent le devoir religieux de l'homme, sa participation à la vie cosmique et à ses cycles. L'homme devient ce qu'il vénère ; son désir est la forme essentielle de son devenir. Dans la *Bhagavadgîtâ* (lecture IX, shloka 25), *Krsna* explique : « Ceux qui servent les dieux, vont aux dieux, aux mânes ceux qui servent les mânes, aux démons ceux qui servent les démons ; de ce fait, viennent à moi ceux qui m'offrent leurs sacrifices. »

Un culte peut revêtir différentes formes : il peut être mental ou extérieur, collectif ou individuel, commencer par une contemplation abstraite et se terminer par une cérémonie extérieure ou le contraire. Le culte extérieur du *yogin* joue seulement le rôle d'une préparation à la contemplation intérieure. Dans le stade final de la réalisation, le *yogin* ne perçoit rien d'autre que l'Immense présence emplissant toutes les formes apparentes. A ce stade, les rites extérieurs n'existent plus. Toutes les fonctions physiques et mentales sont devenues rituelles, c'est-à-dire ont cessé d'avoir un but autre que de soutenir le contact entre le *yogin* et l'objet de sa contemplation. Lorsque la vie elle-même devient un obstacle, un vestige attardé d'une existence déjà finie, le *yogin* a cessé, en pratique, d'être un être humain.

## 4. les rites :

### 4.1. représentation des dieux :

L'esprit humain est enchaîné à la forme de sorte qu'il ne peut atteindre l'informel, ne pouvant le concevoir et encore moins se fixer sur lui. C'est pourquoi les formes et les symboles sont des intermédiaires inévitables dans le processus par lequel le mécanisme mental est dépassé et les états supra-mentaux réalisés. Nous ne pouvons approcher du non-manifesté qu'à travers la manifestation. Le mot religion comme le mot *yoga* veut dire ce qui relie. Toute religion est donc un effort pour établir des contacts avec la divinité manifestée.

Le nom et la forme sont, pour l'homme, les deux aspects essentiels de la manifestation, la forme étant l'expression d'une idée dans la pensée du Créateur, et le nom étant le processus parallèle de la manifestation dans la pensée de l'être humain.

#### 4.2. la vie envisagée comme un rite :

Dans la conception hindoue de l'existence, il n'y a pas de séparation entre des activités sacrées et des activités profanes. La vie entière de l'homme est une participation à la symphonie cosmique. La vie étant un sacerdoce, il n'y a pas d'actions indifférentes. Tous nos gestes, tous nos actes portent à conséquence et doivent être réglés pour se conformer au dessein harmonieux de l'Univers. Par conséquent, il existe de nombreux rituels : du bain, des repas, de l'amour, de la procréation, de nombreux rites : du matin, de midi, du soir, de tous les points cruciaux des cycles des saisons, des années, de la vie<sup>148</sup>.

#### 4.3. les différents rites :

##### 4.3.1. les rites d'adoration :

Les rites de la vie peuvent être l'instrument de toutes les réalisations, il existe toutefois d'autres formes de rites, appelés rites extérieurs, pour les différencier des rites vitaux (ou intérieurs), et qui constituent des techniques particulières dont le but est de créer des contacts entre ce monde-ci et ce monde-là. Les rites appartiennent à un art magique, par lequel, à l'aide de sons, de formes, de rythmes, de gestes, de fleurs, de lumières, d'encens, d'offrandes, l'esprit de celui qui les pratique est emporté loin de ses préoccupations matérielles vers un monde divin tandis que le dieu vénéré est censé se rapprocher de l'homme. Ces rites revêtent deux formes principales : les *pûjâ* (cultes individuels) et les *yaġñâ* (sacrifices rituels).

##### 4.3.2. la technique du culte :

---

<sup>148</sup> Le premier rite de la vie n'est autre que le *jâtaġarman* qui chasse l'impureté imputée à l'acte de venue au monde.

Les rites, art complexe et minutieux, sont le plus souvent des exercices individuels dans lesquels le fidèle, seul avec son dieu, dans une chapelle solitaire, accomplit des cérémonies avec l'aide de fleurs, d'encens, d'eau consacrée, d'offrandes, dans le but d'établir une relation harmonieuse avec le monde surnaturel. Les parties les plus importantes du culte sont :

- la dédication et la purification des éléments (bhûta sudḍhi) constituant le corps subtil et physique de l'adorateur ;
- la dédication des différentes parties du corps à des dieux particuliers avec l'aide de nyâsa (semences-verbales) ;
- le contrôle du souffle (prânâyâma) ;
- la concentration mentale (dhyâna) ;
- l'adoration mentale ;
- la répétition de formules mentales.

#### 4.3.3. les accessoires du culte :

Le principal accessoire du culte est réalisé avec de l'eau. Instrument de purification, mais élément également présent dans tout ce qui vit, l'eau symbolise l'omniprésence. Nous trouvons ensuite les ornements, qui placés sur l'image reproduisent les attributs divins, les parfums, dans le sens d'une perception de la conscience partout présente dans l'élément terre, les fleurs (perception de la conscience présente dans l'éther), l'encens (présence de la conscience dans l'élément air), les lampes (perception de la conscience dans l'élément feu), la nourriture (perception du principe d'immortalité). A ceux-là s'adjoignent le riz, les louanges, le balancement des lumières, les prosternations.

## 5. les sacrifices :

### 5.1. le sacrifice cosmique :

La nature du monde apparut aux Aryens védiques comme un perpétuel sacrifice. Ils furent frappés d'étonnement en observant l'étrange destinée qui oblige toute chose vivante à dévorer d'autres choses vivantes pour survivre. La transformation de la vie détruite en vie nouvelle semble être la caractéristique même de l'existence. « Vivre, c'est dévorer la vie. » Toute existence peut être ramenée au dualisme fondamental de deux fonctions l'Annâ (le

dévoré) et l'Annâḍa (le dévorant). Tout être vivant est le mangeur d'autres êtres et est lui-même nourriture pour d'autres êtres. Vivre consiste essentiellement à manger et à être mangé.

Celui qui mange et celui qui est mangé ne sont que des êtres temporaires accomplissant une fonction. L'action de dévorer prise en soi est la seule identité permanente, la nature de la Création et du Créateur. Cette fonction est particulièrement apparente dans un des éléments qui grandit aussitôt qu'il est nourri et meurt dès qu'il est sans nourriture : le feu. La nature du feu représente bien la nature de l'existence dont il apparaît comme l'origine et le symbole. A chaque instant des formes innombrables de feu dévorent quelque forme de vie, de combustible. Le soleil ne brille qu'en dévorant sa propre substance. Tous les aspects de la combustion, de la digestion sont des formes de feu. Agni, le feu, est tout ce qui brûle, dévore ou digère : le soleil, la chaleur, l'estomac, le désir, le plaisir. Soma, l'oblation, est tout ce qui est sacrifié, dévoré ou consumé, le combustible, le froid, la lune, la nourriture, le sperme, le vin, l'huile sacrificielle. Le feu avait été capté et domestiqué ; il fallait pour le maintenir une attention et des soins constants. Il fallait donc le rendre propice par des offrandes. Ce Dieu puissant devint le support du progrès humain, la force par laquelle l'homme put améliorer sa condition et dominer les forces de Prakṛti. Ainsi, le feu apparaît comme le plus ancien et le plus sacré des objets d'adoration. La contrepartie d'Agni, du principe igné, dévorant, est Soma, la douce chose dévorée ; tout l'Univers n'est que nourriture, la nourriture est la substance de tout.

## 5.2. le yajña :

La vie implique l'action. Nul ne peut demeurer un instant sans respirer, penser, rêver. Même l'inaction est une forme d'action. Les actions peuvent être neutres n'ayant pas de valeur morale, ou elles peuvent être soit positives soit négatives ; les actions telles que les rites des sacrifices qui mettent l'homme en contact avec les plus hauts aspects de l'Être, avec les dieux, constituent les actes les plus importants de l'homme. L'hindouisme ne peut pas concevoir un homme qui ne participerait pas au rituel cosmique ou en tant qu'instrument ou que victime. Toutefois cette participation n'est positive que lorsqu'elle devient consciente et est accomplie avec la connaissance des rites et des mots efficaces. C'est par le rituel des sacrifices volontairement accomplis que l'homme prend sa place dans la symphonie cosmique comme un égal. Le but principal de son existence est l'accomplissement, dans l'hindouisme, de ce rituel. En effet, Prajâpati créa en même temps l'homme et le sacrifice. Le sacrifice du feu apparut comme l'instrument essentiel de la participation de l'homme au sacrifice

cosmique. Par des sacrifices qui devinrent de plus en plus élaborés, l'homme prit sa place parmi les forces de la nature. Les rites cherchèrent à serrer de plus près les rites éternels par lesquels l'Univers existe. Le foyer domestique était l'image du centre cosmique. Une fois commencée la série des rites, il faut en suivre le cours, tout au long du cycle des mois et des saisons.

Il existe des multitudes d'aspects du sacrifice cosmique et des sacrifices institués par l'homme. Chacun étant le reflet de l'autre. Du point de vue linguistique, nous rangeons la multitude de sacrifices, d'oblations, de rites sous l'hyperonyme  $yaġñā$  [dérivé du lexème verbal  $YAJ-$ , qui signifie faire un sacrifice, donner en sacrifice, faire un don en général] que nous retrouvons en composition dans  $veda-yaġñā$  afin de désigner les sacrifices prescrits par le Veda. L'ensemble des cérémonies et des observances préliminaires par lesquelles un individu se prépare à un acte religieux, à un sacrifice est traduit par  $ḍīksā$ .

### 5.3. les instruments du sacrifice :

Lorsqu'une substance édile est offerte à un dieu puis jetée dans la bouche du feu accompagnée de gestes et de paroles rituels, ceci constitue l'acte fondamental du sacrifice qui comprend donc quatre éléments indispensables : l'offrande, le feu ( $huta$ ), la parole et le geste. Le sacrifice est une technique. Son but et sa forme sont des éléments essentiels de son efficacité. L'offrande du sacrifice, varie selon la nature et le but du rituel, la divinité à laquelle le sacrifice est adressé et sa place dans le sacrifice universel. Les Hindous emploient pour les oblations le blé, le riz et les herbes ( $auṣadha$ ), l'huile et le beurre ( $ājya$ ), les boucs, les buffles, les hommes, le  $soma$  et le vin ( $svadhā$ ). Dans les sacrifices védiques présentés dans la Bhagavadgītā et tels qu'ils sont pratiqués aujourd'hui, l'oblation est habituellement faite de beurre clarifié, d'huile, de céréales, de graminées, versées avec la main ou la louche rituelle dans le feu qui brûle dans des foyers carrés creusés au sommet de l'autel ou dans le sol du hall des sacrifices.

L'origine étymologique des offrandes confirme parfaitement l'importance que revêt l'élément FEU dans le cadre de sacrifices. En effet, si nous considérons le lexème nominal  $auṣadha$  [les herbes (notamment les herbes médicinales)] nous découvrons que la racine de cet item pourrait être  $oṣadhi$  (herbe, plante sacrée) composé de  $oṣa$  +  $-dhi$ , issu de  $ḍadāti$  [verbe  $DĀ-$ , donner, offrir] ;  $oṣadhi$  dériverait alors de l'adjectif verbal  $oṣadhā$  (en brûlant)



construit à partir de *osa*, *osaṭi* (brûler) apparaissant également en latin avec *ûrô*, en moyen-haut-allemand avec *usele*, *üsele* (glühende Asche).

Cet aspect n'est pas absent de *âjya*, le beurre fondu (pour la libation), que nous rapprochons de *AÑJ-* (*anakti*, oindre, enduire). Une explication sous la forme *â + aṅya* (\**ṅg<sup>w</sup>-jo*) est possible, même si la signification de *â + anakti* ne parle pas nécessairement en faveur de cette hypothèse, car *âjya* pourrait être une dérivation récente de \**aṅya*. Quoiqu'il en soit, le lexème verbal *AÑJ-* est bien tangible dans le latin *unguo*, le français *onguent*, le vieux-haut-allemand *ancho*, le vieux prussien *anctan*. Ces offrandes sont jetées dans le feu : *hutâça* (mangeur d'oblations) dérivé de la base verbale *HU-*, verser dans le feu (pour sacrifier). L'action de verser dans le feu transparait dans le latin *fûtis* (verseuse). En dernier lieu, le breuvage servant de libation aux *Pitr*, l'oblation rituelle en général est appelée *svadhâ* (*sva + dhâ*), désignant en premier lieu une qualité, un trait de caractère : *svadhâ* apparaît aussi bien comme un breuvage, plus précisément comme une boisson qui est offerte que plus récemment comme une exclamation rituelle.

#### 6. les résultats de la connaissance, des cultes, rites et sacrifices :

Le panthéon hindou avec tous ses dieux, tous ces mythes et son iconographie complexe ne représente pas des croyances qui s'opposent, mais illustre la voie de la réalisation humaine depuis ses formes les plus humbles jusqu'à ses formes les plus élevées. Il nous présente un tableau du progrès spirituel. Ses aspects extérieurs sont censés guider chacun selon sa force et son rythme vers le but idéal, mais lointain de la contemplation abstraite. Une fois que l'être vivant a réalisé ce but et atteint le degré d'identification complète, il ne revient jamais dans le monde de l'existence individuelle. Il demeure dans l'état de *samâdhi*, d'identification que connaît temporairement le yogin, duquel il ne s'éveille plus, bien que son corps puisse rester vivant pour un certain temps comme un automate inconscient.

Dans cette perspective, nous distinguons les termes extraits de la *Bhagavadgîtâ* qui rendent compte de l'accomplissement, de ceux qui témoignent d'un détachement que nous répartissons comme suit :

accomplissement	détachement
<i>samâdhi</i> , <i>samsiddhi</i>	<i>asakti</i> , <i>muktasarga</i> , <i>mokṣa</i> , <i>saṁnyâsa</i> , (et dans une moindre mesure <i>muni</i> ), <i>tyâga</i>

### 6.1. l'accomplissement :

Il nous est aisé de mettre en rapport *saṃâḍhi* et *saṃsidḍhi*, qui comportent tous deux le préfixe *saṃ* marquant l'union, la réunion. En effet, *saṃâḍhi* – accomplissement, union, concentration totale de l'esprit, notamment méditation religieuse – est formé de *saṃ* + *âḍhi*, où *âḍhi* désigne la pensée, en vertu de la base verbale *â* + *ḍhyāyati* (pense). Le sème religieux est contenu de la même façon dans *ḍhyāna*, indiquant la dévotion religieuse. Synonyme de *saṃâḍhi*, *saṃsidḍhi* a le sens d'accomplissement, d'achèvement, de perfection atteignant la béatitude. Il est vrai que *sidḍhi* témoigne d'un heureux résultat, ne serait-ce que par le sémantisme du verbe dont il découle : *sidhyati* veut dire que l'actant a atteint son but, a réussi, a vu son entreprise couronnée de succès. Nous retrouvons le sème du succès dans le lexème nominal *sidḍha* qui décrit un être semi-divin doué des huit *sidḍhi* (pouvoirs surnaturels). Un dernier terme pourrait être ajouté à ce domaine lexical, dans le cadre de l'union : il s'agit d'*upâs*, qui qualifie un individu qui est assis auprès d'un maître pour le servir ou lui rendre hommage, et qui lui est dévoué.

### 6.2. le détachement :

Le fait d'être détaché du monde des passions peut être rendu très simplement par l'adjectif *aṣakti*, de base *ṣakti* à laquelle a été préfixé *a-* (valeur privative) et, qui indique le fait d'adhérer, de s'attacher aux choses du monde. De base verbale, *SAÑJ-* [adhérer, passif : être attaché moralement à, être dévoué], *aṣakti* se place en étroite relation avec *muktaṣaṅga*, formé de *mukta* et de *saṅga*, dont la base verbale n'est autre que *SAÑJ-*. Il est à remarquer que les unités composant ces deux lexèmes jouent exactement le même rôle dans leur formation respective. En effet, autant *a-* implique une privation, autant *mukta* montre qu'une libération a eu lieu. *Mukta* (base verbale : *MUC-* : rendre ou laisser libre) veut dire libéré, délivré (notamment du mal, et du monde), renoncé tandis que *saṅga* représente le lexème nominal associé au verbe *SAÑJ-* dans le sens d'adhérence, de contact étroit avec, sème que nous rencontrons de même dans les lexèmes nominaux moyen-haut-allemand *Senkel* et nouveau-haut-allemand *Schnürsenkel* (lacet). *Mukta*, dérivé de *MUC-* appartient à la même famille lexicale que *mokṣa* (libération de l'existence ou du mal) qui constitue un des quatre buts de l'homme, les *puruṣārtha*. Les *puruṣārtha* sont classés selon un modèle

rencontré pour les *varṇa* : celui du « trois plus un », trois dans une certaine continuité, plus un hétérogène à la série : *dharma* (ordre), *artha*<sup>149</sup> (intérêt), *kāma* (désir) apparaissent comme des buts mondains, alors que le *mokṣa* (délivrance) est un but extra-mondain, une finalité de *saṃnyāsin*. La poursuite des trois buts mondains conduit à quelque chose qui les dépasse et influe sur le destin des êtres dans l’au-delà ; l’individu ne vise pas la délivrance définitive comme le *mokṣa* du renoncement, mais une meilleure renaissance. Ainsi la libération est complètement hétérogène aux autres *puruṣārtha*. Sa signification met en question tous les buts de la vie humaine, dans la mesure où ceux-ci restent inscrits dans le *saṃsāra*, dans l’espace-temps du monde, englobés dans le *dharma*, qui dicte aux phénomènes leur caractère répétitif et impermanent. Le *mokṣa* repose sur un double mouvement : en remontant de *kāma* à *dharma*, l’hindou va du plus subjectif vers le plus objectif et simultanément de l’individuel vers le social ; d’autre part la délivrance fait revenir au sujet, à l’intériorité pure, puisque ce bien poursuivi n’est rien autre que la coïncidence avec l’*ātman*, le Soi. En s’engageant sur ce chemin, l’individu fonde son autonomie et devient une valeur ou une instance. Le *saṃsāra*, caractère cyclique, renfermé sur lui-même, totalement englobant, de toute réalité phénoménale ne laisse que deux choix : ou bien la collaboration au *dharma*, qui améliore la destinée personnelle dans le cadre de celui-ci, ou bien la dénégarion de toute vraie valeur pour ce *dharma* qui apparaît comme la figure fondamentale de la dépendance, et la quête d’une autonomie qui n’est pas sans risques. L’évolution interne de l’hindouisme vers la *bhakti* propose une solution autre : le dieu suprême qui se révèle et qui maintient le monde et la société par l’effet de sa grâce, tout en affirmant que ses dévots les plus purs atteindront aussitôt après leur mort la libération, déclare qu’il est possible de concilier le *dharma* et le *mokṣa*.

Le travail de dépouillement, de transparence est essentiellement solitaire. Le sage se soustrait au monde et à la société : il s’agit de « déposer » [*saṃ-ny-AS* qui a donné *saṃnyāsa*, *saṃnyāsin*] son identité socio-culturelle, c’est-à-dire les pratiques rituelles. Il s’agit seulement de « déposer » à l’intérieur de soi-même le feu du sacrifice, par un geste

---

<sup>149</sup> Les désirs, dont la satisfaction est considérée comme un but légitime de l’existence sont répartis entre ceux qui sont de l’ordre communautaire et ceux de l’ordre de l’intime. L’*artha*, c’est le domaine de l’intérêt collectif, régi par les lois de l’économie en société. « Profane », il n’en possède pas moins une sacralité dans la mesure où il participe de l’organisation universelle et de l’équilibre des pouvoirs. C’est le domaine par excellence des *ksatriya*. Avoir en charge l’*artha*, c’est en établir ou en rétablir les conditions de conservation. Une telle responsabilité conduit tôt ou tard à l’exercice de la violence.

symbolique qui consiste à avaler le feu sous la forme d'une crémation. Après sa « mort », le renonçant devient un ancêtre, un *pitṛ*. Le *saṃnyâsin* représente celui qui abandonne la société, qui renonce<sup>150</sup> au monde, qui a embrassé la vie érémitique, l'ascète dans son quatrième âçrama<sup>151</sup>. Quatrième stade de la vie, celui de *saṃnyâsin* apparaît comme une radicalisation du précédent qui signifiait pourtant une ascèse très importante dans la mesure où l'individu devenait *vânaprastha* (habitant de la forêt) à tel point que la figure idéale de cet ermite forestier a popularisé le sens spatial du mot âçrama<sup>152</sup>, comme lieu solitaire, à l'écart, à l'opposé du village centré autour du maître de maison. Ce stade de la vie est entièrement orienté vers la libération définitive du *samsâra*, plus seulement vers une bonne renaissance. Rompant avec les états précédents, le *saṃnyâsin* est un solitaire, à la limite de la sauvagerie subsistant de nourriture crue et mendiée, habitué aux jeûnes les plus austères, accumulant des pouvoirs extraordinaires par la puissance de sa chaleur ascétique. Il n'a plus que ce feu du dedans ; il a éteint son feu sacrificiel. Un *saṃnyâsin* n'est jamais incinéré après son décès, car on considère que son ascèse l'a entièrement « cuit » ou « perfectionné » du dedans, si bien qu'il se trouve toujours à l'écart du système rituel et cela jusqu'à sa mort. Les autres noms de renonçants moins « parfaits » sont :

yogin	muni	yati	parivrâjaka	bhikṣu
yogi	ermite ayant fait vœu de silence	renonçant contrôlant ses sens	errant	mendiant

<sup>150</sup> Ce renoncement, cet abandon, cette désertion peut s'exprimer à l'aide du lexème nominal *tyâga*, dérivé de *TYAJ-*, qui implique également un sème de sacrifice ; il peut s'agir pareillement d'un don, d'une marque de générosité.

<sup>151</sup> Les Lois de Manu supposent une durée de vie de cent ans, découpée en périodes de vingt-cinq ans. Le schéma de classement quaternaire (un groupe de trois éléments auquel vient s'ajouter ou s'opposer un quatrième hétérogène à la série) s'applique aux quatre états de la conscience dont les trois premiers – veille, sommeil avec rêve, sommeil sans rêve – caractérisent la conscience empirique, tandis que le quatrième est pure identification au brahman ; aux quatre classes sociales dont les trois premières sont formées de « deux-fois-nés » et la dernière de *çûdṛa* ; aux quatre portions de la parole divine, dont seule la quatrième est manifestée sous la forme de la parole humaine (trois phonèmes constitutifs de la syllabe sacrée *Om* (A, U, M), plus sa vibration subtile qui la prolonge et l'achève) ; aux quatre âçrama dont la succession constitue la biographie canonique du *brâhmaṇa* : le quatrième (vie d'anachorète renonçant) se distingue des trois premiers, car il ne fait pas obligatoirement partie du cursus. Pendant les quatre âges de sa vie, l'hindou est d'abord un *brahmacârin* (un étudiant brahmanique), un *gṛhastha* (maître de maison), un *vânaprastha* (retraité dans la forêt) et un *saṃnyâsin*.

<sup>152</sup> L'âçrama est l'espace idéal où la nourriture s'y trouve sans effort et sans travail ; la nature non domestiquée donne sans compter. On y mène une vie très pieuse et simple.

L'usage montre l'équivalence de ces termes, caractéristiques du vocabulaire du renoncement et d'une certaine sagesse.

## E . 2 . EN LANGUES ROMANES

### 1. la connaissance :

#### 1.1. transmission des connaissances :

La transmission des connaissances revêt deux formes distinctes : la *çruti* et la *smṛti*. Comment ces deux termes sont-ils traduits en langues romanes ?

E. Sénart et G. Deleury se montrent efficaces et sobres, par l'intermédiaire du féminin révélation que nous pouvons aisément opposer à *smṛti* (tradition) alors que certains de leurs confrères recourent à des circonlocutions plus ou moins limpides et quelquefois hasardeuses : « les prescriptions que font entendre les Vēda » (A.-M. Esnoul, O. Lacombe) et plus sûrement « tout ce qui se dit » (A. Porte) ne renseignent pas exactement le lecteur.

#### 1.2. l'étude :

Six vocables se rattachent à ce domaine : deux sont construits à partir de la base verbale VID-, trois à partir de la base verbal *JÑĀ-* et le dernier, par lequel nous commençons, fonctionne de manière autonome.

*Adhyayaṇa* désigne la lecture des Veda, qui devient alors synonyme d'étude / estudio (J. Mascaró) – *estudiar las Vedas* (J. Barrio Gutiérrez). Etude est le terme le plus approprié pour rendre ce concept sanskrit. Les traducteurs francophones et hispanophones se conforment strictement au sémantisme du mot de départ. Etude (au singulier ou au pluriel) est énuméré en compagnie de *Veda*, car il s'agit bien de l'étude du Veda (par le biais de la lecture). Dans certains travaux, le lexème nominal est suivi d'un adjectif qualificatif de type savante(s) (A.-M. Esnoul, O. Lacombe), du verbe savoir, par lequel les émetteurs insistent sur le caractère traditionnel et solennel de cette étude, de cette lecture de textes fondateurs de l'hindouisme. Toutefois, nous remarquons que la motivation concrète de *adhyayaṇa* (cheminement de l'étudiant) disparaît aussi bien en français qu'en espagnol. En effet, étude (pluriel neutre latin *studia*, du latin *studium* « application, zèle, effort intellectuel ») procède à une intellectualisation de *adhyayaṇa* : le cheminement se transforme en un effort intellectuel afin d'acquérir des connaissances. Il s'agit de toute façon d'insister sur le caractère difficile, nécessitant un effort (caractère de l'étude qui possède une haute valeur initiatique chez l'étudiant hindou).

Considérons à présent les termes appartenant à la famille lexicale de la base verbale VID- : il s'agit d'abord d'analyser l'adjectif verbal vedya, qui désigne la connaissance à acquérir, le fait à connaître, à comprendre, à apprendre. Toutes les traductions relevées ne tiennent pas compte de la modalité d'obligation contenue dans l'adjectif verbal. Nous voyons les travaux se répartir comme suit :

Modalité d'obligation omise	Modalité d'obligation respectée
objet de toute science (E. Sénart)	Objet à connaître (A. Esnoul, O. Lacombe)
objet du savoir (A. Porte)	Cela qui est à connaître (Sri Aurobindo)
le connu (G. Deleury)	qui est à connaître (S. Lévi)
el uno por conocer (J. Mascaró)	el de quien se debe tener conscimiento (J. Barrio Gutiérrez)

Certes, seuls quatre traducteurs sur huit respectent la modalité d'obligation intrinsèque à l'adjectif verbal vedya, mais tous suivent le sémantisme global du verbe sous-jacent et l'aspect prospectif de l'acquisition de connaissances qui est supposée. Que dire en revanche de la traduction de G. Deleury « le connu » ? Il ne faut pas occulter que ce groupe nominal s'intègre très efficacement dans le reste de la traduction, entre « le connaisseur, [le connu] et l'inconnu », mais il ne correspond absolument pas à l'adjectif verbal vedya par son aspect résultatif qui exclut toute modalité. Le connu suppose que la connaissance est déjà acquise, ce qui constitue un contresens réel par rapport au sens originel.

Le second terme de cette même famille ne pose pas autant de difficulté : en effet, traividya n'est autre que la science, l'étude par excellence des trois Veda. Vidya, en emploi autonome, comporte déjà le sème de connaissance. Une même démarche est adoptée par les interprètes, qui maintiennent prioritairement l'indication numérale (trois/tres, triple). Des variantes existent ensuite, s'agissant de la préservation ou non de Vedā. De cette façon, nous obtenons des traductions quelque peu différentes, que nous détaillons dans le tableau suivant, regroupant trois types d'informations ; mention de la notion de connaissance, indication numérale, maintien de Vedā :

	traduction	science	triple	Veda
E. Sénart	(maître de la) Triple	+ (maître)	+	-

	science			
G. Deleury	(maître) du Veda	- (maître)	-	+
Esnoul, Lacombe	triple Veda	+	+	+
S. Lévi	triple science	+	+	-
A. Porte	trois Veda	+	+	+
Srî Aurobindo	triple Veda	+	+	+
J. Barrio Gutiérrez	quienes tienen conocimiento de los tres Vedas	+	+	+
J. Mascaró	quienes conocen los tres <i>Vedas</i>	+	+	+

A la lecture de ce tableau, nous pouvons énoncer que seuls E. Sénart et S. Lévi n'empruntent pas *Veda* et le traduisent par science. De même, il n'est que G. Deleury pour ne pas tenir compte à la fois de l'indication numérale et de la notion de connaissance comprise dans *vidyâ*, de sorte que sa traduction se révèle par ces deux aspects très lacunaire. En revanche, les autres équivalences relevées prennent en considération l'ensemble des sèmes essentiels contenus dans *traividya*, les rendant de manière plus ou moins analytique, plus ou moins synthétique. Nous remarquons à nouveau que les traducteurs espagnols penchent en faveur de longs développements. Toutefois, nous soulignons qu'il existe une différence entre une connaissance et la science. Ainsi J. Barrio Gutiérrez et J. Mascaró s'attachent-ils davantage à la connaissance, par l'intermédiaire de *conocimiento*, formé sur le lexème verbal *conocer*, d'étymon latin *cognoscere*. Par ces deux termes, il semblerait qu'ils n'insistent pas suffisamment sur l'aspect scientifique, même si la science (latin *scientia*) signifie primitivement « connaissance, savoir » en raison du latin *scire* (verbe savoir), elle recouvre précisément le « corps de connaissances ayant un objet, une méthode propre, humaine, organisée du savoir ». Sans se livrer à de longs épanchements, E. Sénart et G. Deleury fournissent cependant une information supplémentaire par la présence de maître, qui suppose que les personnes désignées dominent le Veda : maître implique dans ce cas une connaissance, donc un certain pouvoir sur le sujet. A l'exclusion d'E. Sénart, et a fortiori de G. Deleury, qui ne mentionne que le Veda, les autres interprètes développent *traividya* en se référant clairement au Veda.

Plongeons-nous à présent dans la famille de la base verbale  $J\tilde{N}\tilde{A}$ -, dont le premier terme n'est autre que  $j\tilde{n}\tilde{a}na$ , traduit majoritairement en français par connaissance,



fonctionnant parfois en alternance avec science et savoir : son équivalent espagnol, d'origine identique, prend la forme de *conocimiento* (J. Barrio Gutiérrez). Connaissance (latin *cognoscere*) aborde le domaine de la « capacité de former l'idée, le concept, l'image de quelque chose ». La personne qualifiée a dans l'esprit en tant qu'objet de pensée une notion, un concept. Ce mot sanskrit, fréquemment employé dans la *Bhagavadgîtâ*, connaît majoritairement cette équivalence, en alternance avec science et savoir. Nous ne revenons pas sur l'étymologie de science, issu du verbe latin *scire*, que *\*sapere* (latin vulgaire, extrait du latin classique *sapire*) a éliminé au sens de « savoir, comprendre ». Ainsi, les trois termes qui nous occupent possèdent un ancêtre commun en la racine *\*gnô*, le verbe *sapire* ayant remplacé *scire*. Ces trois vocables se retrouvent liés et sont interchangeable, car strictement synonymes. Parmi les relevés que nous avons effectués, deux posent problème : il s'agit de l'emploi par A.-M. Esnoul, O. Lacombe et S. Lévi de doctrine et de l'usage effectué par J. Mascaró de *sabiduría*. Doctrine (latin *doctrina*) a pour sens enseignement, théorie et méthode – ce mot portait même en latin chrétien le sens d'« enseignement de Dieu ». Par cet usage, A.-M. Esnoul, O. Lacombe et S. Lévi attribuent à *ñâṇa* un sème d'enseignement qu'il ne contient pas initialement. Cette équivalence s'apparente à un faux-sens de même que la proposition de J. Mascaró : il n'est pas assuré que la connaissance conduise automatiquement à la sagesse (*sabiduría*). En revanche, *prañña* renvoie, quant à lui, à cette notion. *Prañña*, en tant qu'adjectif qualificatif, désigne une personne sage, prudente. Quatre traductions françaises, une espagnole reprennent le sème de sagesse sous la forme : sagesse, sage affermi, être qui a cette sagesse, homme dont l'intelligence est établie dans la sagesse et *sabiduría*. Sage, sagesse, *sabiduría* dérivent du latin vulgaire *\*sabijs* de *\*sabijs*, altération du latin impérial *sapidus* « qui a du goût, de la saveur », lui-même extrait de *sapere* (savoir) employés comme adjectif et substantifs au sens de « instruit, savant », de « sage, expérimenté » et de « modeste, vertueux ». Srî Aurobindo, comme A.-M. Esnoul et O. Lacombe ajoute de plus que cette sagesse est stable (établie ou affermie). Si les traducteurs que nous avons cités s'en tiennent strictement au sémantisme de *prañña*, il n'en est pas de même pour G. Deleury et S. Lévi, qui privilégient le sème de connaissance et de science au détriment de celui de sagesse, pourtant réellement présent dans le terme source. En effet, ces deux locuteurs écrivent savoir absolu (G. Deleury) et homme au savoir affermi (S. Lévi), omettant un aspect essentiel de l'idée. Cependant, leur oubli volontaire ou non n'est pas aussi dommageable que l'imprécision dont fait preuve J. Mascaró. Chez ce dernier, *prañña* se

transforme en « *saber reposado* », comme s'il s'agissait d'une absence d'agitation – y compris physique –, d'un appel au calme (*reposado*) alors que nous avons affaire à un état d'esprit permanent acquis grâce à l'étude des Veda. Par cette traduction, J. Mascaró induit gravement le lecteur en erreur.

### 1.3. l'invocation :

Trois locutions dominent ce champ notionnel : *mantra*, *çabdabrahma* et *çâstravidhi*.

Littéralement, *mantra* désigne une prière versifiée, de sorte que ce terme français suggéré par E. Sénart est acceptable. Du latin tardif *precaria* (« charte de supplications, supplique »), il dérive de l'adjectif *precarius* « obtenu par la prière », lui-même issu de *preces*, pluriel de *prex*, *precis* « prière », dont il a pris la place. Par cet emploi, le lecteur est plongé dans le domaine de la supplication, de l'imprécation. La seule objection que nous soulevons concerne le sens chrétien que recouvre ce lexème nominal, qui traduit un mouvement de l'âme tendant à une communication spirituelle avec Dieu, par l'élévation vers lui des sentiments, des méditations ou par une suite de formules exprimant un mouvement de l'âme et consacrées pour le culte et la liturgie. En marge de cette équivalence performante, nous lisons également formule (S. Lévi) que G. Deleury complète avec l'adjectif qualificatif canonique. Formule (latin *formula* « cadre, règle ») convient dans son acception de « paroles rituelles qui doivent être prononcées dans certaines circonstances, pour obtenir un résultat (en religion ou en magie) ». La formule incantatoire est présente dans le Petit Robert sous la forme de *mantra* (en sanskrit dans le texte). Quel avantage le terme formule présente-t-il par rapport à prière ? Par cet usage, le même concept est parfaitement désigné sans qu'il ne soit fait expressément allusion à la religion. Cette équivalence proposée par S. Lévi s'avère la plus efficace. L'ajout de l'adjectif canonique, emprunté au latin *canonicus* « conforme aux règles, régulier » constitue une redondance sémantique avec formule, qui exprime déjà une règle (à respecter). De plus, canon conserve aujourd'hui encore le sens qu'il portait en latin chrétien de « règle de droit ecclésiastique », synonyme de « droit canon », d'« ensemble de textes sacrés » de la religion chrétienne dans un premier temps et puis d'autres religions. Nous notons à nouveau la présence d'une référence religieuse dans le groupe nominal construit par A. Porte : parole authentique se réfère au verbe latin *parabolare*, qui désignait les paroles tenues par le Christ. Derrière ce mot se cache l'idée d'un discours : ceci diffère fortement de l'invocation. De plus, l'adjectif authentique n'est pas

indispensable. La connotation religieuse est également à l'œuvre dans les deux traductions espagnoles qui usent du même lexème nominal (construit sur le latin *parabolare*) : la *palabra mágica* (J. Barrio Gutiérrez), la *palabra divina* (J. Mascaró), pour lequel nous émettons les mêmes remarques que celles qui s'appliquaient à *paroles* (A. Porte). Nonobstant, les adjectifs qualificatifs employés se révèlent intéressants, car rien n'interdit d'associer le *mantra* à la magie, à la divination par le biais d'épithète du type *magic[a]* et *divin[a]*. En revanche, la traduction d'A.-M. Esnoul et d'O. Lacombe « interjection du *Hotr* » relève de l'incrémentialisation dans la mesure où elle développe – efficacement par ailleurs – ce que sous-entend *mantra*. Le *Hotr* représente le prêtre sacrificiant, récitant le *Rc*, collection de vers du *Rgveda*. L'emprunt de Srî Aurobindo témoigne d'une lacune, tandis que formule de S. Lévi prouve que ce dernier maîtrise le concept hindou.

Un autre thème relativement difficile à appréhender apparaît dans *çabdābrahma*, vocable composé de *çabdā* (littéralement le son, la parole) et de *brahma*, qui signifie au figuré la Sainte Ecriture, le Veda. La difficulté de son appréhension rend obligatoire une interprétation. Une équivalence se démarque fortement des autres. A.-M. Esnoul, O. Lacombe traduisent efficacement et fidèlement *çabdābrahma* dans un composé : *brahman-parole*, qui nécessite cependant de la part du lecteur une opération de reconstruction du sens. Même contextualisé, ce groupe nominal ne se comprend pas facilement. Il n'est assuré que l'on reconnaisse le Veda derrière cette locution. Cette tournure constitue une performance en matière d'économie linguistique, mais non sémantique. Ainsi parmi les autres traductions, nous notons la présence de groupes informationnels plus analytiques, davantage compréhensibles, mais nettement moins économiques :

- simples mots qui disent la **C**onscience (A. Porte) ;
- partie des Védas et des Upanishads (Srî Aurobindo), groupe purement interprétatif et explicatif, qui ne réfère pas exactement aux termes de départ ;
- la lettre du Vêda (S. Lévi) représente une traduction plus intermédiaire entre une recherche littérale d'équivalence et une explication. Ce groupe nominal renvoie à la définition du Veda, *çabdā* étant interprété dans le sens de « parole écrite » = lettre dans son acception de « sens strict des mots » ;

- sagesse scripturaire (E. Sénart) : nous notons la même transformation interprétative de parole en écriture. Le thème de l'écriture apparaît également dans les travaux de J. Mascaró, qui insiste sur le caractère scripturaire dans *lo escrito en los libros* ;

- **Ecritures sacrées** (G. Deleury) : un même constat s'impose. Notre tradition écrite semble prédominer. De plus, il est dommage que sacré renvoie à une certaine religiosité.

En revanche, la traduction d'E. Sénart est très proche du sanskrit sans porter pour autant une connotation excessive. Cette tournure sanskrite se révèle ardue à rendre, car elle réfère à des textes sacrés inscrits dans un ensemble plus vaste, qui les rend difficilement isolables.

Nous retrouvons cet obstacle avec *çâstravidhi*, dans lequel *çâstra* représente l'hymne récité par le *Hotṛ*. Ce vocable renvoie à l'idée d'une doctrine, d'un corps de doctrine au même titre que le *sâmkhya*. Le *çâstra* qualifie plus tard les traités eux-mêmes qui exposent l'enseignement de telle école de pensée. Ainsi, des termes français tels doctrine ou traité(s) sont acceptables en référence au sens primitif de *çâstra* (G. Deleury) ou à son sens second (A-M. Esnoul, O. Lacombe) et constituent la meilleure équivalence possible. Un recours à l'emprunt de la base est toujours réalisable comme s'y livre Srī Aurobindo. Perdant de l'efficacité, deux traductions mettent l'accent sur le caractère descriptif de *çâstravidhi* : préceptes (E. Sénart) [emprunté au latin *praeceptum* « leçon, règle, commandement », de *praecipere* « prendre le premier » et « recommander, prescrire », comparatif de *prae* (avant, devant) et *capere* (prendre)] désigne depuis le XVI<sup>ème</sup> siècle les « règles de conduite ». Semblablement, règle de la loi (S. Lévi) décrit une règle imposée par les choses, amalgamant *çâstra* et *vidhi*. Nous relevons le sème de règle également en espagnol dans la traduction de J. Barrio Gutiérrez : *las reglas prescritas por la más alta sabiduría*, traduction très analytique qui rend la compréhension du concept ardue sans toutefois – il est vrai – commettre d'erreur interprétative. Le *çâstravidhi* symbolise des règles à respecter, qui, si elles sont suivies, peuvent conduire à une certaine sagesse dans la mesure où elles sont dictées par cette même sagesse, par le bon sens. Ceci n'est pas le cas de la proposition de J. Mascaró : *las palabras de las escritas*, marquée par une profonde confusion : *vidhi* ne comporte que le sème de la connaissance contenu dans *VID-*, mais absolument pas celui de l'écriture. Les textes évoqués édictent des observations à respecter (des sortes de

règles de loi), prescrivant plutôt une soumission à une loi qu'à une connaissance librement acquise, tel que le laisse supposer A. Porte par le lexème nominal enseignements. Marquer la contrainte est obligatoire.

#### 1.4. les darçana :

##### 1.4.1. le karmayoga :

Dans cette rubrique, nous analysons les deux termes qui entrent dans la composition d'un des darçana : karma et yoga. Parmi les nombreuses occurrences, nous en avons sélectionné deux situées lecture II, shloka 47 et lecture III, shloka 15. Nous établissons deux constats : les traducteurs francophones font preuve d'une grande cohérence de traduction de sorte que les mêmes vocables français sont employés. De plus, les mots français ou espagnols choisis présentent de forts liens de parenté ; ainsi il est envisageable d'en rapprocher trois sur quatre, à savoir : acte, action (fr.) / acción (esp.) et le verbe agir ; le dernier – travail / trabajo (esp.) – se situant légèrement en retrait.

Voici comment les items se répartissent selon les interprètes considérés :

	Sénart	Deleury	Esnoul	S. Lévy	Porte	Aurobindo	Gutiérrez	Mascaro
II, 47	acte	actes	acte	action	action	action	acción	acción
III, 15	acte	acte	action	action	agir	travail	trabajo	acción

Acte (latin *acta* « actes, actions », pluriel neutre de *actum*) a eu dès le Moyen Âge le sens de « écrit, document », et depuis le XVI<sup>ème</sup> siècle celui de action, action humaine considérée dans son aspect objectif plus que subjectif (synonyme de manifestation, de geste). L'action (du latin *actio*) portait dès l'origine le sens de « acte, manifestation publique, action en justice » avant de désigner au XIV<sup>ème</sup> siècle la manière d'agir. L'action se définit par ce que fait quelqu'un et ce par quoi il réalise une intention ou une impulsion (synonyme acte ou fait). Par l'action est décrit le fait de produire un effet, une manière d'agir sur quelqu'un ou sur quelque chose. Agir, du latin *agere* a subi un changement de conjugaison avant d'indiquer faire quelque chose, avoir une activité qui transforme plus ou moins ce qui est. En marge de ces termes parents, nous lisons travail / trabajo : il est intéressant de savoir que travail provient de travailler. Du latin vulgaire \**tripaliare* (tourmenter, torturer avec le *trepalium*, désignant en latin tardif les instruments de torture), travailler a d'abord été

employé au sens de « faire souffrir physiquement et moralement », de « gêner, ennuyer ». Se développant à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle, le verbe finit par signifier « modifier par le travail », « exercer une profession ».

Quel est le degré de congruence entre ces items français et espagnols et *karṃa* ? Acte et action sont parfaitement cohérents renvoyant à un « faire » indistinct proche du verbe support *Kṛ-* (*kṛoti*, synonyme de *karoti*, « fait, fabrique »). Il s'agit bien de faire quelque chose. Agir convient également, mais se révèle moins performant en raison de sa morphologie d'infinitif substantivé. Action s'adapte à *karṃa*, cependant ce terme implique une nuance supplémentaire de réalisation d'une intention alors que *karṃa* (neutre) désigne simplement le « faire ». Travail est à exclure au regard du sémantisme de *karṃa*.

Qu'en est-il du second membre de la composition ? *Yoga* représente la méthode rituelle permettant d'échapper aux fruits du *karṃaṇ* tout en se maintenant dans le monde. Que devient *karṃayoga* ? En premier lieu, nous constatons que le sanskrit *yoga* fait majoritairement l'objet d'un emprunt. Ainsi lisons-nous : *yoga* de l'action (S. Lévi), *Yoga* des œuvres (Sri Aurobindo) / *yoga* de las obras (J. Barrio Gutiérrez). Examinons à présent ces traductions. L'équivalence de S. Lévi n'appelle pas de commentaires, car elle constitue une stricte traduction mot à mot des deux termes du composé initial. En revanche, Sri Aurobindo semble délaissé l'item français choisi précédemment (*karṃaṇ* = action ou travail) pour le remplacer par œuvres. Œuvre (latin *opera*, pluriel de *opus*, *operis* « travail, ouvrage, acte ») était déjà employé du temps de Plaute, comme féminin singulier au sens de « travail, activité » et dès l'ancien français dans le sens de « objet créé par l'activité », « travail de quelqu'un », « action », « fait de travailler ». Primitivement, œuvre désigne un acte, une activité, mais son sens en français moderne tend à recouvrir plutôt le « résultat sensible – être, objet, système – d'une action ou d'une série d'actions orientées vers une fin ». Il est difficile de se détacher de la signification d'un « ensemble organisé de signes et de matériaux propres à un art, mis en forme par l'esprit créateur ». Davantage de sobriété conviendrait mieux ; pourquoi ne pas conserver le sens de « action » sans toutefois tomber dans l'excès d'A. Porte, qui traduit *karṃayoga* par ce seul terme – action –, omettant tout un pan de la notion ? Parallèlement à ces emprunts de *yoga*, nous relevons quatre traductions :

- méthode de l'action (A.-M. Esnoul, O. Lacombe) ;
- actions pour les yoguis + note (G. Deleury) ;

- effort pratique (E. Sénart) ;
- vía de la acción (J. Mascaró).

Considérons la première proposition, traduction la plus correcte et cohérente ; les deux composantes du terme sanskrit sont traduites au plus près ; le *yoga* représentant réellement une méthode spirituelle et le *karman*, l'action. Dans le groupe nominal qu'il construit, G. Deleury désigne les yoguis comme les praticiens du *karṁayoga* selon une orthographe adoptée au XVIII<sup>ème</sup> siècle par les orientalistes français, puis abandonnée par la suite (prononciation [jogi] et non [jo i]). G. Deleury développe ce concept, le rend clair pour des lecteurs non initiés aux méthodes hindoues d'accomplissement. Cependant, il procède à une inversion de perspective : dans *karṁayoga*, *karṁa* tient la place du déterminant alors que *yoga* joue le rôle de déterminé, relation hiérarchique qu'il inverse. De plus, *yoga* désigne la méthode et non ceux qui la pratiquent de sorte que sa traduction est cohérente par rapport au reste du shloka, mais convient moins au mot de départ (sémantisme et morphologie). S'éloignant quelque peu de la base, la traduction d'E. Sénart recèle une interprétation, qui transforme la méthode du yoga en un « effort », lui ajoutant un caractère de pénibilité. Effort, du latin impérial *fortia* (pluriel neutre substantif de *fortis* « courageux » puis « fort ») suppose une bonne dose de force tandis que pratique (latin *praticus* « actif, qui concerne l'action », du grec *pratikos*) s'emploie comme terme philosophique « qui a rapport à l'action, à l'application ». Pratique coïncide avec le sémantisme de *karṁa*, ce qui n'est pas le cas d'effort avec *yoga*. Cependant, cette équivalence se justifie par la présence dans le même shloka de *sāṁkhya* avec lequel E. Sénart crée un parallèle de la forme « effort de l'esprit ». L'indication pour les connaisseurs ou théoriciens et pour les pratiquants du yoga – yogins – alterne effectivement dans cette lecture<sup>153</sup>. Une fois encore surgit la difficulté de traduction d'items sanskrits appartenant au domaine doctrinal de l'hindouisme. La traduction espagnole de J. Mascaró confirme ce constat : *vía de la acción* s'avère correcte, car elle respecte le sémantisme de départ, mais rend trop concrète l'évocation du yoga, qui se transforme de ce fait en un chemin à suivre, en un procédé, qu'il ne faut pas associer excessivement à une technique.

#### 1.4.2. le bhaktiyoga :

---

<sup>153</sup> Lecture III, shloka 3

Sans revenir sur les différentes traductions proposées pour *yoga*, nous nous attachons à présent à analyser les termes suivants : *bhāgavant* et *bhakti*. *Bhāgavant* (ou *bhāgavat*) fait le plus souvent l'objet d'un emprunt tandis qu'il est traduit unanimement par le Bienheureux, et *Bienaventurado* lorsque cela est nécessaire. Quels éléments français et espagnols pouvons-nous mettre en parallèle avec *bhakti* ?

Littéralement, *bhakti* représente la dévotion, le culte qui repose sur l'amour. Ainsi des équivalences du type dévotion / *devoción*, amour / *amor*, cœur sont concevables, car elles reposent sur le sémantisme de la base verbal *BHAJ-*, à l'œuvre dans *bhakti*, qui a pour sens « partager avec quelqu'un ». Dévotion, en alternance avec dévots (S. Lévi) est souvent complété ; ainsi Srī Aurobindo écrit-il « avec amour et dévotion », S. Lévi « des dévots qui m'adorent ».

Dévotion, emprunté au latin ecclésiastique *devotio* (en latin classique, attachement, dévouement) a d'abord été présenté dans le sens de « zèle religieux », puis au sens figuré dans la locution « être à la dévotion de » dans un contexte le plus souvent religieux. Cette connotation religieuse est confirmée par sa définition en français moderne : « attachement sincère et fervent à la religion et à ses pratiques », devenant alors synonyme de ferveur, piété. Le dévot (latin ecclésiastique *devotus* « dévoué à Dieu ») désigne une personne sincèrement attachée à la religion et à ses pratiques (fervent, pieux, pratiquant religieux). Comme nous l'avons souligné antérieurement, ce terme ne témoigne que faiblement de la suprématie, de la domination qu'exerce l'Être divin personnel, au-delà même de Brahman. Il n'y a pas d'égalité entre le dévot et son dieu, de sorte que les traductions d'E. Sénart, G. Deleury, A.-M. Esnoul et O. Lacombe sont un peu faibles. En revanche, S. Lévi insiste élégamment sur le caractère exceptionnel de la *bhakti* en la renforçant : le groupe nominal dévots qui m'adorent illustre l'aspect fervent de l'attachement de l'individu à son dieu. Également ancré dans le champ notionnel de l'attachement, Srī Aurobindo résout le problème efficacement sous la forme « avec amour et dévotion ». En revanche, la traduction d'A. Porte basée sur le nom cœur ne correspond pas strictement au concept de la *bhakti* ; en rétro-translation, nous trouverions plus sûrement *hṛd* que *bhakti*. Dans le dérivé *bhaktimant* (lecture XII, shloka 19), nous percevons une difficulté similaire, car le sème de partage contenu dans la base verbale est difficile à transcrire. Néanmoins, nous distinguons le même matériel lexical :



- dévotion tendre (E. Sénart) ;
- plein de dévotion (A.-M. Esnoul, O. Lacombe et S. Lévi) ;
- il me voue son amour (G. Deleury) ;
- amour et adoration (Srî Aurobindo) ;
- absence de traduction chez A. Porte.

#### 1.4.3. le jñānayoga :

Jñāna a déjà fait l'objet d'un long développement lors de l'examen du lexique appliqué aux sciences si bien que nous ne le commentons pas davantage.

#### 1.4.4. le sâmkhya :

Deux termes sont attachés à ce domaine : tattva et sâmkhya. Le sâmkhya est caractérisé par la considération des vingt-cinq tattva (principes ou éléments vrais). Tattva fait l'objet de différentes traductions :

- il n'est tout simplement pas traduit par A.-M. Esnoul et O. Lacombe, qui ne considèrent dans le shloka que *guṇākarmavibhāḡayo* (« double série des qualités et des actes ») ;
- vérité est un des termes français le plus souvent associé à tattva. Ce mot recueille la faveur de la majorité des traducteurs, recevant de plus des ajouts informationnels ;
- principe(s) constitue la dernière proposition d'équivalence. Nous retrouvons cet emploi en espagnol avec le lexème nominal *principios* (J. Barrio Gutiérrez).

Que dire du lexème nominal vérité ? Ce mot français (d'abord orthographié verté) a été emprunté au latin *veritas* « vérité, réalité », issu de l'adjectif *verus* « vrai ». La vérité renvoie à ce à quoi l'esprit peut et doit donner son assentiment, par suite d'un rapport de conformité avec l'objet de pensée, d'une cohérence interne de la pensée, connaissance à laquelle on attribue la plus grande valeur. G. Deleury précise le concept en ajoutant l'adjectif qualificatif épithète ontologique, basculant dans le lexique philosophique : la conformité avec l'être (grec *ôn, ontos*) de l'objet avec un type, un idéal (pensée divine, idée platonicienne) ou avec l'image que nous nous faisons de cet objet est à l'œuvre dans ce contexte. En fonction du contexte métaphysique de la Bhagavadgîtâ, nous serions tentés de privilégier la première acception de vérité (E. Sénart et S. Lévi), paraphrasable en « connaissance de grande valeur ». Le tournant philosophique adopté par G. Deleury semble, cependant, quelque peu excessif ; ce n'est pas un idéal, ou une pensée divine qui sont sous-

entendus dans tattva, mais des aspects, des éléments concrets. Ainsi, principe(s) (latin principium « commencement, fondement, origine ») revêt nettement l'aspect de notion primordiale et se prête à une équivalence avec le terme sanskrit examiné, car il représente des éléments constituants, une sorte de cause première, ou des éléments matériels qui entrent dans la composition par son action propre. Les traductions dont nous disposons se révèlent efficaces. Toutefois il convient d'exclure celle de J. Mascaró de forme *relación*, car il s'agit de principes, comme nous venons de le souligner, et non d'une relation de cause à effet.

La théorie qui prend en considération les vingt-cinq tattvas s'appelle le *sâmkhya*, littéralement le dénombrement, le raisonnement, le calcul. Aucune des analogies que nous avons pu relever ne tient compte de l'aspect matériel, concret de dénombrement contenu dans la formule de base sanskrite. Nous assistons automatiquement à une intellectualisation du concept, sans qu'il soit fait référence à une activité découlant du calcul (ou du raisonnement), qui menée à son terme nous conduit à la connaissance [raison, connaissance naturelle s'opposant à la révélation et à la foi]. Dans les traductions que nous analysons, prédomine le sème de connaissance en dépit de sa flagrante absence au départ. Ainsi « connaissance » ou « savoir » alternent-ils dans les traductions :

- connaissance pour les théoriciens (G. Deleury) ;
- connaissance (A. Porte) ;
- méthode de la connaissance (A.-M. Esnoul, O. Lacombe) ;
- *yoga* de la connaissance (Sri Aurobindo) / *yoga* del conocimiento (J. Barrio Gutiérrez) ;

- *yoga* du savoir (S. Lévi). Ces dernières traductions se conforment à la recherche d'équivalence dont avait fait l'objet *karmayoga*, présent au sein du même shloka ;

et à part nous relevons la présence de :

- effort de l'esprit (E. Sénart) ;
- *vía* de la *sabiduría* (J. Mascaró).

Les traductions par méthode et *yoga* ne correspondent pas au *sâmkhya* dans la mesure où cette théorie s'adresse à des théoriciens alors que le *yoga* (ayant pour synonyme le français méthode) concerne les praticiens. Ces deux termes induisent le lecteur en erreur, dans le sens où il n'existe pas de correspondance entre le *sâmkhya* et le *yoga*. Le *sâmkhya* ne représente pas une branche du *yoga*, auquel il serait subordonné. Cette doctrine possède sa

propre autonomie. Le sème de « connaissance » ou de « savoir » n'est pas réellement contestable, même si son emploi (isolé) – A. Porte – pêche par trop de sobriété. Toutefois, G. Deleury traduit plus efficacement *sâmkhya*, insistant sur l'aspect théorique de cette doctrine qui s'oppose à l'aspect pratique du *yoga*. La traduction d'E. Sénart pose un problème majeur avec « effort ». Pourquoi utiliser ensuite esprit alors qu'il s'agit d'une activité réflexive, spéculative mettant en cause l'intelligence ? La seule explication concevable réside dans cette perspective : *sâmkhya* et *karmayoga* sont placés côte à côte dans le même shloka, de sorte qu'E. Sénart, qui les rapproche tout en les dissociant (et cela à juste titre) met en facteur commun effort (même si les mots sanskrits ne se fondent pas sur une base identique) et place en contradiction (presque dans le cadre d'une antonymie converse) *spiritus* et *materia* sous les traits d'esprit et de pratique. Il ne faut cependant pas enlever à E. Sénart sa très bonne connaissance du mode de pensée hindou, qui l'autorise à compléter certaines notions. En revanche, une telle maîtrise du mode de pensée hindou n'est guère décelable dans les travaux de J. Mascaró, s'agissant de la traduction des différents *darçana*. En effet, le terme *sabiduría* n'évoque aucunement l'activité de dénombrement, de raisonnement contenue dans *sâmkhya*.

## 2. les rites :

Les rites reposent sur une activité de concentration mentale, désignée par *dhyâna* dont voici les différentes traductions :

E. Sénart	contemplation
G. Deleury	en méditant [sur eux-mêmes]
A.-M. Esnoul, O. Lacombe	recueillement
S. Lévi	méditation
A. Porte	vision intérieure
Srî Aurobindo	méditation intérieure
J. B. Gutiérrez	meditación
J. Mascaró	[profunda] meditación

Le terme le plus courant n'est autre que méditation, avec des variantes morphologiques : lexème verbal gérondif ou substantif. Emprunté au latin *meditatio*, au sens religieux de « contemplation », puis de « action de réfléchir profondément », la méditation implique une action de méditer, de soumettre à une longue et profonde réflexion. Cette concentration mentale, qui prend dans le domaine religieux le sens de « oraison mentale » équivaut à la méditation, dans le sens d'une profonde réflexion. Contemplation (latin *contemplatio* « examen approfondi ») recouvre également en français le sens de méditation renvoyant parfaitement à une concentration de l'esprit sur un sujet (intellectuel ou religieux) au point de signifier en religion une communion de l'âme avec Dieu (extase, mysticisme). Strict synonyme de méditation, ce mot se révèle totalement cohérent avec *ḍhyāna*.

Le recueillement figure, quant à lui, la concentration de l'esprit dans une perspective religieuse. Le verbe recueillir du latin *recolligere* « rassembler, réunir » a d'abord signifié dans sa forme pronominale « se concentrer en soi », d'où « s'isoler du monde extérieur pour pratiquer une méditation spirituelle ». Il s'agit bien de l'action de concentrer sa pensée sur la vie spirituelle en se détachant de toute préoccupation terrestre.

Ainsi, ces trois traductions sont parfaitement recevables, seul les différencie le niveau de connotation religieuse ; *neutre* : contemplation, *religieux* : méditation-recueillement. Dans la mesure où nous évoluons dans le contexte des rites et des sacrifices, une connotation religieuse n'est pas totalement à exclure, même si elle n'est pas à favoriser. En revanche, la traduction d'A. Porte ne peut pas correspondre, car elle s'éloigne du concept décrit par *ḍhyāna* : la vision intérieure ne reprend pas les sèmes contenus dans le terme sanskrit. Certes, par l'adjectif intérieur, A. Porte se réfère au sens d'isolement, de repli sur soi. Derrière le groupe nominal choisi par ce locuteur se cache un sens propre de « recueillement » au sens d'isolement et de « contemplation » (observation). L'analyse du sens de *ḍhyāna*, puis la reconstruction par un groupe nominal pose un problème majeur : l'aspect synthétique disparaît au profit d'un groupe nominal expansé.

### 3. les sacrifices :

#### 3.1. le yajña :

Yajñā, construit sur la base verbale YAJ-, qui signifie « donner en sacrifice, faire un sacrifice », désigne le sacrifice ou les sacrifices par le jeu des compositions : vedā-yajñā (sacrifices prescrits par les Veda).

Yajñā ne rencontre qu'une sorte de traduction : sacrifice (fr.) / sacrificio (esp.). Le sacrifice et le lexème verbal afférent sacrifier, dérivent du latin sacrificare « accomplir une cérémonie sacrée », d'où « offrir un sacrifice à une divinité », qui provient lui-même du comparatif de sacrum, neutre « sacré » et de facere « faire ». Ce terme français a conservé le sens qu'il revêtait en latin chrétien, celui de sacrifice eucharistique, de messe. Dès l'ancien français, il a figuré l'offrande et dans un sens spécifique le mot du Christ pour la rédemption du genre humain. Ces mots (français ou espagnols) ne présentent pas d'ambiguïté.

### 3.2. les instruments du sacrifice :

Parmi les nombreux instruments liés à la pratique sacrificielle, nous avons retenu auṣadhā, âjya, svadhā et huta.

Auṣadhā désignent les herbes rituelles, terminologie reprise par les six traducteurs francophones, qui complètent cette expression avec des adjectifs qualificatifs :

- sacré[e] (A.-M. Esnoul, O. Lacombe et A. Porte) en parfaite cohérence avec la racine oṣadhī (plante ou herbe sacrée). Cette signification est par ailleurs reprise par J. Mascaró, sous la forme la planta sagrada, qui utilise cependant un terme générique relativement flou (planta) ;

- herbe qui donne le feu (Śrī Aurobindo) / herba que produce el fuego (J. Barrio Gutiérrez), tournure possible en raison de la racine oṣa (oṣati, brûle) ;

- herbe magique (S. Lévi) / herbe rituelle (E. Sénart) et jonchée d'herbes (G. Deleury) : le sémantisme primitif est respecté tandis que les apports informationnels ne sont pas essentiels.

Concernant ces trois dernières équivalences, nous pouvons avancer que les adjectifs rituel et magique inscrivent le substantif dans le domaine des rituels et des pratiques sacrificielles. En revanche, jonchée (amas de branchages et par analogie grande quantité d'objets épars, de cadavres...) n'apporte qu'une précision quantitative non indispensable qu'un pluriel aurait tout aussi bien transcrit. Arrêtons-nous un instant sur le sémantisme de

« herbe ». Herbe (latin *herba*) a désigné dès l'ancien français l'ensemble des plantes herbacées constituant la végétation, et aussi les jeunes pousses dans leur période de croissance, les plantes médicinales, les légumes, les plantes en général, autant de sens qui ont été conservés en français moderne. Des traductions que nous venons de présenter, les trois dernières perdent en degré de cohérence ou de congruence sémantiques par rapport aux précédentes et sont par-là moins performantes.

Le beurre fondu pour la libation trouve pour expression sanskrite *âjya*. *Âjya* est rendu systématiquement en français par *beurre / manteca* (esp., J. Barrio Gutiérrez) auquel est adjoind un complément informatif. Ainsi E. Sénart, G. Deleury et A. Porte le qualifient-ils grâce à clarifié, car il s'agit réellement d'un beurre pour l'onction. Le « *beurre fondu* » (S. Lévi, A.-M. Esnoul, O. Lacombe) se conforme également au sémantisme de la base sanskrite : *AN̄J-* signifiant oindre, enduire. Ces traductions conviennent bien à *âjya*, ce qui n'est pas le cas de *el alimento santo* (J. Mascaró), trop vague, car *âjya* désigne un aliment particulier destiné à la libation.

Cette libation ou offrande apparaît dans le sémantisme de *huta*, qui contient l'idée de verser dans le feu. Libation, choisi par E. Sénart, A.-M. Esnoul, O. Lacombe et S. Lévi a été emprunté au latin *libatio*, qui figure l'action de répandre du liquide en l'honneur d'un dieu. Parallèlement, l'offrande (A. Porte, Srî Aurobindo et G. Deleury) symbolise ce qui doit être offert, en référence à son étymologie latine : le latin médiéval *offerenda*, forme substantivée du féminin de *offerendus* n'est autre que l'adjectif verbal de offrir « offrir », spécifique dans son sens religieux au « don que l'on fait à Dieu ». Par offrande, les traducteurs ne rendent compte que de l'aspect de don, ne signalant pas l'endroit où s'effectue le don. Dans ce domaine des sacrifices, nous n'échappons pas aux évocations religieuses, très frappantes en espagnol. *Hostía* (J. Barrio Gutiérrez) désigne l'hostie, synonyme en latin de « victime offerte aux dieux », spécialisée ensuite en latin sacré au sens de « victime eucharistique », puis « pain consacré par le prêtre pendant la messe » dans la liturgie catholique. L'idée complète de « verser l'offrande dans le feu » n'est pas traduite dans les travaux espagnols : l'un des interprètes ne conserve que le sème d'offrande tandis que l'autre simplifie le propos à outrance ne retenant que le lieu du sacrifice, en l'occurrence le feu (*el fuego* – J. Mascaró). Autre offrande ou oblation rituelle, *svadhâ* désigne un breuvage. Ce sème est abandonné par tous les traducteurs, qui réutilisent *offrande / ofrenda*, *oblation / oblación*. Seul S. Lévi souligne que le *svadhâ* s'adresse aux ancêtres, aux *Pitṛ* dans le

groupe nominal « offrande aux Mânes ». L'oblation peut être rapprochée de *svadhâ*, car elle implique un acte par lequel le prêtre offre à Dieu le pain et le *vin* [sème liquide] qu'il doit consacrer (oblat, offertoire).

#### 4. les résultats de la connaissance, des cultes, rites et sacrifices :

L'accomplissement, l'achèvement, la perfection sont rendus en sanskrit par *saṃâdhi* et *saṃsiddhi*. Nous avons relevé deux occurrences de *saṃâdhi* dans la Bhagavadgîtâ, sans pour autant que ces deux occurrences ne soient traduites ensuite par le même item dans les travaux des interprètes.

##### 4.1. l'accomplissement :

Morphologiquement, *saṃâdhi* symbolise l'accomplissement, l'union, la concentration, autant de reprises par les locuteurs français. Méditation (S. Lévi), contemplation (E. Sénart) / *contemplación* (J. Mascaró), concentration équilibrée (A.-M. Esnoul, O. Lacombe) témoignent du sémantisme initial de la source, sans parvenir à en décrire tous les aspects. Seul G. Deleury tente d'employer le lexème nominal *enstase*, néologisme datant des travaux de Montchanin et de Le Saulx, décrivant l'extrême concentration de la conscience sur la « fine pointe de l'âme ». Il est bien évident que l'*enstase* s'oppose directement à l'*extase* (impliquant une possession totale de la conscience par un Autre). La traduction d'A. Porte par *intégrité* (latin *integritas* « probité ») ne convient absolument pas et confine au faux-sens. Lors de la seconde apparition du terme, les traducteurs recourent aux items suivants : perfection, accomplissement ou encore but, dans une perspective somme toute valable.

*Saṃsiddhi* connaît des équivalences similaires : perfection (E. Sénart, G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe et Srî Aurobindo) – latin *perfectio* « achèvement complet » – désigne l'état d'achèvement parfait, par excellence, puis la qualité remarquable, peu applicable dans le contexte qui nous occupe. L'accomplissement (S. Lévi) ou encore la périphrase « atteindre pleinement son but » (A. Porte) coïncide avec *saṃsiddhi*. Nous remarquons, de plus, qu'A. Porte reprend le sémantisme de base de *saṃâdhi* (but ultime). Les français ne commettent pas d'erreur dans l'appréhension des notions développées par *saṃâdhi* et *saṃsiddhi*, ce qui n'est pas le cas des traducteurs espagnols. En effet, que ce soit J. Barrio Gutiérrez avec *suprema felicidad* ou J. Mascaró avec *el gozo supremo*, nous pouvons avancer

que les deux notions d'accomplissement ne sont résolument pas maîtrisées par les deux traducteurs. *Ṣamsiddhi* comporte réellement l'idée d'achèvement, de perfection, d'accomplissement que rend en partie – seulement – l'adjectif qualificatif épithète superlatif *suprem[o/a]*. Néanmoins nulle part n'est mentionné le bonheur ou la félicité. Ce sème de joie (*felicidad, gozo*) laisse supposer que lorsque le but ultime est atteint, la béatitude l'est également, autant dire que nous nous livrons à une activité purement spéculative.

#### 4.2. le détachement :

Le détachement prend plusieurs formes : *aṣakti, muktaṣaṅga, mokṣa, saṃnyāsa, muni* et *tyāga*.

*Aṣakti* renvoie directement à « ne pas adhérer », « ne pas s'attacher aux choses du monde ». Le sème de négation et celui d'attachement doivent être impérativement présents dans les équivalences en langues romanes. Attache, attachement apparaissent dans quatre traductions françaises sur six, mêlés à la négation. Sans attaches (S. Lévi), s'abstenir de cet attachement (A.-M. Esnoul, O. Lacombe), ne pas avoir d'attachement (A. Porte), absence d'attachement (Srî Aurobindo) sont des plus adaptés. Seul E. Sénart fait preuve d'originalité en employant renoncement pour éviter vraisemblablement une répétition avec détachement. Du verbe renoncer (latin *renuntiare* « annoncer en retour » et « renvoyer à, renoncer à »), ce lexème nominal conserve en français son sens de « abandonner, cesser de prétendre à quelque chose », devenant alors synonyme de détachement. L'acception probablement visée est de la forme « le fait de se détacher de liens ou d'attachements auxquels on tenait jusqu'alors » et caractérise l'attitude de celui qui abandonne ses biens et ses attaches. Cette traduction est envisageable, mais nécessite une bonne connaissance des différentes significations du vocable.

Les traductions espagnoles diffèrent des françaises. J. Barrio Gutiérrez écrit *eliminación* en tenant compte du détachement supposé par *aṣakti* (détachement par rapport aux choses du monde). Du latin *eliminar* « faire sortir, mettre dehors » de *limess* « seuil », ce vocable pourrait convenir si ne venait interférer un problème aspectuel. En effet, *eliminación* suppose un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur (on écarte, on chasse de chez soi) alors que *aṣakti* suppose un détachement, une extraction à partir d'un objet, d'une chose. L'équivalence périphrastique développée par J. Mascaró ne rencontre pas ce type



d'obstacle : libertad frente a las cadenas del apego. Ceci est absolument cohérent et très complet sur le plan sémantique, mais d'une lourdeur certaine sur le plan stylistique. Nous pourrions nous en tenir à attache et à une négation, sèmes tous deux obligatoires dans la recherche d'équivalences pour *muktasaṅga*. Dépouillé de l'attachement (E. Sénart), libre de tout attachement (A.-M. Esnoul, O. Lacombe) / liberando de todo lazo (J. Barrio Gutiérrez), sans attache (S. Lévi), complet détachement (A. Porte), libér[é] de tout attachement (Srî Aurobindo), pas d'enchaînement (G. Deleury), libres de las ataduras del deseo<sup>154</sup> (J. Mascaró) n'appellent aucun commentaire. Nous avons déjà perçu dans le terme précédent la notion de libération, de délivrance qui se confirme en *mokṣa*. Délivrance (E. Sénart, S. Lévi, A.-M. Esnoul, O. Lacombe), libération (G. Deleury, Srî Aurobindo) / liberación (J. Barrio Gutiérrez, J. Mascaró), délivré (A. Porte) représentent autant de synonymes. Délivrance constitue le mot le plus approprié, car il signifie « mettre en liberté » et décrit pleinement l'action de libérer, de rendre libre. Cependant, libération n'est pas à exclure, car cet élément contient les mêmes traits sémantiques.

En dernier lieu, nous assemblons deux termes qui désignent les mêmes réalités : *saṃnyâsa* et *tyāga*. Le premier est traduit majoritairement par renoncement (E. Sénart, G. Deleury, A.-M. Esnoul, O. Lacombe et A. Porte) / [sanyasi] del renunciamiento<sup>155</sup> (J. Mascaró) dans le sens de détachement, donc du dépouillement des biens. L'unique problème qui se pose réside dans la récurrence de locutions françaises identiques transcrivant des vocables sanskrits divers. La polysémie du lexique français joue en sa défaveur face à la multiplicité des items sanskrits. De sens identique, nous relevons chez S. Lévi une traduction en « abandon total » : abandon d'origine latine, germanique [ban « pouvoir, ordre sous menace »] a signifié dès l'ancien français le pouvoir, l'autorité, d'où le libre abandon et par la suite la liberté : les valeurs habituelles du français moderne « action de renoncer, de se laisser aller » ont par conséquent des racines anciennes. Alternent avec renoncement, renonciation (S. Lévi) renunciación (J. Barrio Gutiérrez), du verbe renoncer, qui décrit dans son déroulement le fait de renoncer, l'action de renoncer alors que le renoncement s'effectue par un effort de volonté, généralement au profit d'une valeur jugée

<sup>154</sup> La mention de *deseo* (désir) n'est pas indispensable dans la mesure où elle n'est pas contenue dans le terme sanskrit.

<sup>155</sup> Formulation pour le moins redondante ; l'emprunt de *saṃnyâsi* pose problème : quelle place revêt-il dans le shloka, une fois que celui-ci est traduit ?

plus haute, s'inscrivant ainsi dans une perspective plus intellectuelle. Seuls les traducteurs espagnols différencient efficacement *tyāḡa* et *saṃnyāsa* en écrivant *renunciamiento interior* (J. Barrio Gutiérrez) et *el abandono (de las acciones)* – J. Mascaró –. Après avoir réalisé un détachement complet, l'ascète peut faire vœu de silence et devenir un *muni*. L'ascète (latin chrétien *ascetes*, grec *askétés*) désignait à l'origine celui qui exerce une profession, spécialement qui se consacre aux exercices de piété, du grec *askein* (exercer un métier) avant d'être employé au sens courant de « personne qui mène une vie austère ». En bas latin, l'*asceta* représente la personne qui pratique l'ascétisme, qui s'impose par piété des exercices de mortification, de pénitence, de privation (synonyme d'anachorète, de yogi). Cette traduction s'applique partiellement à *muni*, dans la mesure où elle ne fait pas mention de la prononciation d'un vœu de silence. En revanche, des expressions comme « sage possédant la lumière » (A. Porte) ou « sage dont est fermement fixé l'entendement » (Śrī Aurobindo) / « *sabio de mente estable* » (J. Mascaró) / « *el entendimiento estable* » (J. Barrio Gutiérrez) ne nous satisfont guère, car trop éloignées du sémantisme initial de *muni*.

### E. 3 . EN LANGUES GERMANIQUES

#### 1. la connaissance :

##### 1.1. transmission des connaissances :

L'ensemble des dieux évoqué apparaît au sein du Veda, construction philosophique que les Hindous nomment les Veda. Ce corpus fondateur de la philosophie des Hindous est désigné par le mot *Ṛuti*, littéralement « ce qui a été entendu » ; la *Ṛuti* s'opposant à la *Smṛti* « ce dont on se souvient ». Si nous nous en tenons à la définition littérale de l'unité lexicale sanskrite, deux sèmes principaux doivent se manifester au sein des traductions allemandes et anglaises : entendre / Veda. A la lecture des équivalences, nous relevons une forte proportion du sème « entendre » qui se concrétise dans les deux verbes parents : *hören* (alld.) et *to hear* (angl.), mais que nous retrouvons également sous un archisémème *PAROLE* (*Offenbarung, Überlieferung, Wort, revealed*). Les verbes que nous citons revêtent le plus souvent une forme de participe passé. Ainsi lisons-nous les groupes suivants : *das Gehörte* (substantivation du participe passé, M. von Brück), *[the] lore heard [...]* (emploi en tant

qu'adjectif qualificatif du participe passé, F. Edgerton), *to have heard* (infinitif passé, E. Easwaran et W.Q. Judge), *what you have heard* (mention d'un destinataire du message par le pronom de deuxième personne singulier ou pluriel, A. de Nicolás, M. Pati). Ces constructions rendent parfaitement compte de l'activité de perception auditive.

Notons que cinq des douze traducteurs indiquent que les paroles entendues sont à associer à l'enseignement délivré par les *Veḍa*. F. Edgerton, par exemple, ajoute entre parenthèses, à la suite du groupe nominal *the lore heard* : (« *heard* » in the *veda*). Ce locuteur juge cette information à la fois non essentielle, puisqu'il l'insère entre parenthèses et lui confère un statut informationnel inférieur au reste du message, et significative (elle est néanmoins présente dans le *shloka*). Il ne faut pas omettre que F. Edgerton informe le récepteur de la localisation des « paroles entendues » tout en soulignant le caractère paradoxal de cette transmission. En effet, en plaçant le verbe au participe passé entre guillemets, F. Edgerton souhaite attirer notre attention sur le fait que la *Çruti* relève de la tradition orale, mais qu'elle nous est transmise à l'écrit, par l'intermédiaire des *Veḍa*. A. de Nicolás et M. Pati mentionnent également l'origine de la *Çruti* en l'assimilant complètement au *Veḍa* : *what you have heard (the veda)* met sur le même plan *Çruti* et *Veḍa*. Cette apposition secondaire, entre parenthèses facilite la compréhension et la mémorisation de la notion par le lecteur. Identiquement nous retrouvons le terme *Veḍa* dans deux traductions allemandes, au sein d'un composé (*Vedenwort*) et comme adjectif qualificatif épithète d'un lexème nominal (*vedische Offenbarung*). En effet, L. von Schroeder réunit *Wort* (ce qui a été prononcé, ce qui a été entendu, la parole) et *Veda* en un lexème nominal composé *Vedenwort*, qui s'adapte parfaitement à *Çruti* tandis que K. Mylius construit un groupe nominal expansé : *vedisch* (adjectif qualificatif) + *Offenbarung* (lexème nominal). Par ce dernier terme allemand, décelable également chez P. Schreiner, nous abordons un nouveau domaine de transmission des connaissances. Ce mot allemand suggère davantage la mise en lumière de certains faits, la communication de vérités ou de volontés divines qu'une simple écoute d'une parole de telle sorte que nous le rapprochons du participe passé anglais *revealed* (*the revealed truth*, J.A.B. van Buitenen). Par ces deux termes, nous basculons dans le champ de la révélation (nom commun), fait de découvrir ce qui était caché ou secret ou dans le champ de la Révélation (nom conceptuel) désignant le phénomène par lequel des vérités cachées sont révélées aux hommes de manière surnaturelle. Cette définition coïncide avec le concept

dénoté par **truth** : ce à quoi l'esprit peut et doit donner son assentiment par suite d'un rapport de conformité avec l'objet de pensée, connaissance à laquelle on attribue une grande valeur, Dieu étant le fondement du vrai. A n'examiner que ces traductions, nous aurions tendance à préférer celles qui demeurent à la source du terme sanskrit et qui se contentent de mettre en valeur la notion de perception auditive à celles qui orientent le propos vers une interprétation religieuse ou mystique en insinuant que la Çruti correspond à une Parole révélée au sens où les Chrétiens l'entendent. De telles interprétations s'expliquent probablement par notre culture judéo-chrétienne.

Toutefois écrire *die Überlieferung* (R. Boxberger et R. Garbe) n'est pas acceptable, car nous pénétrons dans le domaine de la transmission, donc de la tradition, qui se dit *Smṛti* en sanskrit. Notons cependant que l'unité lexicale **lore** incluse dans [the] **traditional lore (heard in the veda)** – F. Edgerton – tangente également avec la notion de tradition, car **the lore** désigne la science, le savoir, à plus forte raison « ce dont on se souvient ». Difficile dans ces conditions de ne pas se laisser influencer par sa propre culture.

## 1.2. l'étude :

### 1.2.1. *adhyayana* :

En marge des termes sanskrits construits sur les bases verbales VID- et JÑĀ-, nous avons relevé au sein de la **Bhagavadgîtâ** le mot sanskrit *adhyayana*, qui fortement motivé, note le chemin initiatique que suit tout individu se livrant à l'étude des Veda. Dans cette perspective, nous ne devons retenir que les équivalences allemandes ou anglaises comportant le sème d'étude. Rentrent dans ce cadre le vocable *Studium* (alld. K. Mylius, R. Garbe, L. von Schroeder) et son correspondant anglais **study** (F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen, A. de Nicolás, M. Pati) sous une forme nominale ou verbale processuelle (**studying**, W.Q. Judge). Nous constatons avec regret que seuls deux traducteurs anglophones ont maintenu l'évocation des Veda : **the study of the vedas** (M. Pati) et **by studying the vedas** (W.Q. Judge) alors que cette mention nous paraît indispensable. Cependant, il est plus préférable d'écrire *Studium/study* même en omettant les Veda, que d'employer le terme trop vague de **knowledge**, qui ne témoigne pas de la lecture attentive à laquelle doivent être soumis les Veda. De même excluons-nous catégoriquement le vocable allemand *Rezitation* (P. Schreiner, M. von Brück), qui ne s'adapte pas au concept sanskrit décrit par *adhyayana* : en

effet, *Rezitation*, par son ascendance latine en *recitatio* (base verbale : *recitare*) est synonyme de « dire à haute voix ce que l'on sait de mémoire ». Par cette présentation artificielle d'un savoir connu par cœur, nous nous éloignons de la démarche réflexive entamée par un individu qui étudie les Veda. Nonobstant, ce mot allemand ne présente pas le caractère vieilli et ironique de *Schriftgelahrtheit*, substantif formé de deux lexèmes : *Schrift* et *Gelahrtheit*, lui-même dérivé par suffixation de *gelahrt*. Or *gelahrt*, forme parallèle de *gelehrt* qualifie de manière ironique celui qui possède des connaissances scientifiques étendues et relativement exhaustives dans un domaine particulier. Cette connotation est résolument absente de l'item sanskrit de départ ; de plus *gelahrt* ne rentre habituellement pas en composition avec *Schrift*, ce qui demeure l'apanage de *gelehrt* : en effet, [*der*] *Schriftgelehrte* désigne le docteur de la loi (de la Bible), comme l'entend le judaïsme : « savant se caractérisant par sa connaissance étendue et précise de la tradition religieuse, et plus particulièrement des lois religieuses ». La composition de *Schrift* et de *gelahrtheit* nous laisse perplexe.

### 1.2.2. les dérivés de VID- :

Inclus dans le champ notionnel de l'étude et des sciences, nous rencontrons trois termes construits à partir de la base verbale VID - : *vidyâ*, *traividyâ* et *vedya*.

Examinons tout d'abord *vidyâ*, qui représente la connaissance, le savoir. Les locuteurs germanophones et anglophones ne s'y trompent pas en employant des termes entretenant des liens étymologiques avec VID-. Aussi lisons-nous *Wissen* (K. Mylius, P. Schreiner), *Wissenschaft* (R. Garbe), qui incarne parfaitement ce que l'on sait pour l'avoir appris, c'est-à-dire la connaissance. Cette connaissance s'organise alors en systèmes et s'acquiert par une activité mentale suivie, afin de devenir un savoir. Les connaissances exactes et approfondies, étendues à un objet d'étude d'intérêt général, elles deviennent une science : *Wissenschaft* (pour le latin *scientia*). Synonyme de *Wissen*, *Erkenntnis* et *Kunde* désignent pareillement les connaissances, le savoir, mais reposent sur des bases verbales allemandes sans rapport avec le sanskrit VID-. Du point de vue sémantique, *Kunde* (L. von Schroeder), *Erkenntnis* – M. von Brück insistant sur la notion d'activité de recherche, d'analyse et de synthèse d'impressions et d'émotions – s'adaptent convenablement à la situation, de même que leur parent anglais *knowledge* (F. Edgerton, W.Q. Judge et A. de Nicolás), mais ne maintiennent pas de relation morphologique avec la langue source. Ceci est d'autant plus vrai avec *science*, que E. Easwaran emprunte à la langue latine.

Parallèlement, nous pénétrons dans un autre champ sémantique avec *wisdom* et *Weisheit* : ces deux termes employés respectivement par J.A.B. van Buitenen et R. Boxberger nous conduisent au domaine de la sagesse. Certes, *vidyâ* comporte cet aspect, mais ce dernier demeure la propriété de *prañña*, que nous analyserons ultérieurement. Or dans le contexte de l'étude et des sciences pures, il semble falloir privilégier les sens de savoir et connaissance, qui fonctionnent dans les lexèmes nominaux *Wissen* et *knowledge*.

Composé de *vidyâ*, *traividya* (adjectif numéral + lexème nominal) désigne précisément l'étude des trois Veda de sorte que nous nous attendions à ce que les traductions allemandes et anglaises comportent une indication numérale. Or, il n'en est rien : seulement la moitié d'entre elles mentionne le chiffre trois : œuvres de K. Mylius, R. Garbe, P. Schreiner, M. von Brück, F. Edgerton et A. de Nicolás. Cependant les Veda apparaissent dans toutes les équivalences à l'exclusion de celle d'E. Easwaran, qui parle plus volontiers et sans justification de *rituals*, alors qu'il s'agit des paroles fondant le système de croyance hindou. Ce sens de « paroles » apparaît par ailleurs chez W.Q. Judge, qui ne s'appesantit pas sur l'étude des Veda, mais sur leur sens : *word of the veda*. Néanmoins, cette équivalence se révèle plus complète que *the three Vedas* (A. de Nicolás), qui se contente de décrire les paroles sacrées sans effleurer leur étude. D'autres locuteurs, afin de contourner la difficulté d'évocation des trois Veda à étudier ont ajouté à leur traduction la mention d'individus ayant une connaissance de ces paroles. Ainsi voyons-nous se manifester des « connaisseurs des Veda » : *die Vedenkennenden* (K. Mylius), *die Vedenkundigen* (R. Boxberger, L. von Schroeder), *die Kenner der Veda* (R. Garbe, P. Schreiner et M. von Brück) ou tout simplement des hommes spécialistes des Veda : *the veda-men* (F. Edgerton). Autant d'équivalences convenables qui mêlent Veda et objet d'étude. De plus, nous notons la présence de l'ordinal *drei* (alld.) / *three* (angl.) maintenu par cinq des sept traducteurs, qui présentent une traduction de *traividya* des plus conformes à l'item en langue source. Du point de vue sémantique, nous préférons des mots allemands se fondant sur *Kundige*, qui dénote une connaissance plus approfondie que sur *Kenner*, connaissance pouvant être malgré tout acquise par l'étude. En marge de ces équivalences, se trouvent également des groupes nominaux, plus ou moins acceptables sur le plan sémantique : *the purified vedic drinkers* (J.A.B. van Buitenen) n'entretient que de lâches rapports avec *traividya* à l'instar de *those who follow the rituals* (E. Easwaran), trop vague pour que le lecteur l'assigne à l'étude des

trois Veda. Notons cependant que le verbe *to follow* aurait trouvé un emploi convenable en tant que correspondant de *adhyayana*, dans le cadre d'un cheminement. Ainsi le seul terme *traividya* se trouve rendu par :

- des lexèmes complexes (fruits d'une composition) faisant état des détenteurs du savoir : *Vedenkundige* (R. Boxberger et L. von Schroeder) et *tree-veda-men* (F. Edgerton) ;
- des groupes nominaux centrés sur les Veda : *the tree veda* (A. de Nicolás), *the word of the veda* (W.Q. Judge)
- des groupes nominaux prenant en compte les trois aspects fondamentaux du terme sanskrit : *die Kenner der drei Ved[en]*<sup>156</sup> (R. Garbe, P. Schreiner et M. von Brück). K. Mylius conserve ces trois sèmes (*die drei Veden kennenden [nom]*) en les plaçant, en outre, dans un rôle qualificatif par rapport au lexème nominal composé *Somatrinker*<sup>157</sup>.

Dernier terme de la triade, *vedya* implique une modalité d'obligation suggérée par sa forme d'adjectif verbal, qu'il est indispensable de traduire. A peine un tiers des énonciateurs maintient avec succès cette modalité :

<i>zu Wissendes</i>	<i>das Zuerkennende</i>	what is to be known	that which is to be known
K. Mylius	R. Garbe	J.A.B. van Buitenen	W.Q. Judge

Trois des traducteurs constituent un groupe nominal expansé convenable, sans indiquer malheureusement la modalité sous-jacente en sanskrit : *Objekt des Wissens* (P. Schreiner) / *object of knowledge* (F. Edgerton), *Gegenstand des Erkennens* (M. von Brück). Nonobstant ces derniers ne commettent pas de faux-sens comme s'y livrent R. Boxberger, E. Easwaran et A. de Nicolás, qui présentent non pas une connaissance devant être acquise, mais un [fait] connu : *Gewußtes*, *the thing which is known*, *the known* désignent exactement l'inverse de ce que suppose l'adjectif verbal *vedya*. Porteurs d'une connotation légèrement différente, les deux termes *[das] Wissenwürdige* – « digne d'être étudié » – (L. von Schroeder), *[the] knowable* – « pouvant être étudié » – (M. Pati) supposent davantage une modalité orientée vers la possibilité que vers la nécessité : toutefois un Hindou n'a pas le

<sup>156</sup> R. Garbe et P. Schreiner utilisent cette forme plurielle de *Veda*, alors que M. von Brück applique une marque plurielle anglo-saxonne : -s dans *Vedas*.

<sup>157</sup> *Soma-pā* : buveurs de soma.

choix et doit étudier les Veda afin de se mettre en conformité avec le Dharma. Considérer que le Veda est digne d'être étudié suppose que sa valeur est inférieure à celle de celui qui l'étudie, aspect inenvisageable selon le mode de croyance des Hindous.

Examinons à présent les dérivés issus de la base verbale ङ- : ज्ञान et प्रज्ञा. Les équivalences du premier terme s'uniformisent : unanimement, les six locuteurs anglophones choisissent le mot **knowledge**, de base verbale **to know**, qui désigne le fait de connaître, de former des idées, des concepts. Ce terme s'ajuste bien avec ज्ञान, de même que le vocable allemand *Erkenntnis* (lexème verbal base de dérivation : *kennen*) qui suppose un travail intellectuel permettant à celui qui l'effectue de soutenir des points de vue argumentés. Cette définition convient davantage à ज्ञान que [*das*] *Wissen* pour deux raisons principales : d'une part, *Wissen* se trouve fortement lié par son étymologie au verbe sanskrit VID- de sorte que son attribution à la fois à विद्य et à ज्ञान peut prêter à confusion et d'autre part *Wissen* renvoie à l'idée de savoir, secondaire dans l'item sanskrit qui voit prédominer la notion de connaissance, de science, de conscience. Associations prioritairement *Erkenntnis* à ज्ञान et *Wissen* à विद्य. En outre, il s'avère parfaitement inutile de compléter l'équivalence attribuée à ज्ञान par un quelconque adjectif qualificatif, comme s'y livrent P. Schreiner et A. de Nicolás. *Allumfassend* confère à ज्ञान un sème d'étendue, or la connaissance désignée par l'item initial ne comporte pas cette nuance d'exhaustivité. De même n'est-il pas nécessaire d'accorder à ज्ञान le sème d'intelligence, car toute connaissance implique une activité psychique fondée sur l'intelligence. Ainsi *understanding* se trouve redondant au regard de ज्ञान.

En examinant précédemment le lexème विद्य, nous avons mis en lumière un certain nombre d'unités lexicales : *Wissen*, *Wissenschaft*, *Erkenntnis*, *Kunde*, **knowledge**, **science** et en marge de ces dernières : *Weisheit*, **wisdom**. En analysant les traductions allemandes et anglaises de ज्ञान, nous enregistrons que certaines d'entre elles sont communes aux deux mots sanskrits.

En revanche, *Weisheit* et **wisdom** demeurent isolés, car ils ne se rapprochent pas du sémantisme de ज्ञान, mais d'un dérivé de ङ- de forme प्रज्ञा, qui en tant qu'adjectif qualifie une personne de sage, de prudente. Ainsi विद्य et प्रज्ञा possèdent-ils en commun ce sème, qui est repris par la plupart des traducteurs soit sous la forme d'un adjectif



qualificatif (*weis, wise*) soit d'un substantif (*Weisheit, wisdom*). [*Die*] *Weisheit* (K. Mylius, M. von Brück, R. Garbe) trouve son correspondant anglais en *wisdom* (J.A.B. van Buitenen, E. Easwaran, M. Pati). Certains de ces locuteurs jugent opportun de compléter la notion de sagesse en ajoutant un sème de fermeté : grâce à des adjectifs qualificatifs tels *festgegründet* (R. Garbe), *firm* (J.A.B. van Buitenen), *steady* (M. Pati), grâce à un groupe adjectival expansé comportant un complément *confirmed in spiritual knowledge* (W.Q. Judge), qui nous informe que la sagesse attribuée à la personne provient d'une étude approfondie des Veda. Nous retrouvons cette fermeté imputable à l'étude dans le travail de R. Boxberger, qui omet cependant le sème de sagesse : *gesammelt im Wissen* se révèle insuffisant face à *prañña*, qui suggère certes l'acquisition de connaissances, mais qui s'entendent toutefois au-delà des apparences et qui conduisent au discernement, au calme, à la philosophie. Ce sont des raisons semblables qui nous amènent à rejeter catégoriquement le vocable allemand *Erkenntnis* (P. Schreiner) : certes la connaissance précède la sagesse, en cela qu'elle y conduit l'individu qui s'y livre, mais elle ne débouche pas obligatoirement sur cet état d'esprit. Cette question de mentalité ne suffit pas à résumer *prañña* de sorte que *stabilized mentality*, tel que le conçoit F. Edgerton s'éloigne par trop de l'item source, en évoquant les dispositions psychiques et mentales de l'individu. Identiquement, il n'est pas réellement judicieux de restreindre la notion de *prañña* à une perspicacité affermie : *the one whose insight is firm* (A. de Nicolás) ne renvoie nullement à la connaissance, à la sagesse. Seule demeure la fermeté, absente du mot sanskrit. Dans ce cas, il semblerait que la sobriété soit de mise : aussi ne conservons-nous que *Weisheit* et *wisdom* dans leurs versions adjectivale ou nominale.

### 1.3. l'invocation :

Trois termes sanskrits s'inscrivent dans ce contexte de l'invocation : *mantra*, qui désigne les formules mystiques, magiques, les prières versifiées du Veda, *ṣabdābrah̥ma* décrivant les sons, les paroles contenues dans le Veda et *ṣāstravidhi*, les traités exposant l'enseignement du Veda.

Examinons tout d'abord le mot *mantra*, qui renvoie à une formule incantatoire, qui peut être par exemple, la syllabe *Om*. Ce terme, connu également en français, est emprunté par E. Easwaran, qui ne l'explique malheureusement pas.

Il est traduit par les autres locuteurs avec plus ou moins de succès. Indiquons que les traductions se répartissent selon différents champs sémantiques : en premier lieu, nous

trouvons des évocations du chant, majoritaires dans les travaux allemands. Aussi lisons-nous des mots comme *Sang*, forme vieillie de *Gesang*, qui représente d'une part une émission de sons musicaux par la voix humaine et d'autre part sous une forme plus caractérisée un poème chanté sur une mélodie précise, [*ein*] *Lied* en allemand. Ces deux vocables du domaine musical se lisent sous la plume de R. Boxberger – *Opfersang* – et de L. von Schroeder – *Opferlied* – qui se rapprochent de l'anglais M. Pati avec [*the*] **Sacred Chant**. Nous ne nous éloignons pas du lyrisme avec *Spruch*, qui apparaît dans la moitié des compositions allemandes : *der Opferspruch* (K. Mylius, M. von Brück), *der Spruch* (R. Garbe) dénotent un court poème, comportant des rimes et dont le contenu est teinté de morale ou de religion. Ce sont des sentences, des maximes, des adages, des leçons de vie. Or les *mantra* constituent avant tout des formules permettant de s'adresser à des divinités (ou à un dieu), en vue de leur (lui) rendre hommage, de réclamer leur (sa) faveur ou intercession, afin de les (le) remercier. Appartenant au domaine de la supplication, elles n'entretiennent aucun lien avec l'art lyrique. Néanmoins, il est aisé de justifier la présence de *Opfer* au sein de quatre de ces composés : les *mantra* s'insèrent dans des pratiques ascétiques ayant pour finalité la concentration et la méditation. De même comprenons-nous parfaitement l'emploi de **sacred** (M. Pati), car les *mantra* s'intègrent aux Veda. Néanmoins, la seule traduction de *mantra* en **vedic text** (J.A.B. van Buitenen) ne convient absolument pas, car le Veda ne se résume pas aux *mantra*, de sorte qu'il ne faut pas laisser penser au lecteur que le Veda n'est qu'un ensemble de formules mystiques ou magiques. Il met surtout en scène des formules. [*Gebets*]*formel* (P. Schreiner) et *formula* (F. Edgerton, W.Q. Judge, A. de Nicolás) représentent autant de traductions fort convenables de *mantra*. En effet, *Formel* (alld.) ou son correspondant anglais *formula* (directement emprunté au latin) suggère que les *mantra* jouent le rôle de paroles rituelles qui doivent être prononcées dans certaines circonstances, pour obtenir un résultat, soit en religion, soit en magie. Par son côté mystique, *Formel* / *formula* demeure au plus près de l'unité lexicale sanskrite. Le composé allemand de forme *Gebet* + *Formel* présente, de plus, l'avantage de nous plonger dans la supplication, l'imploration : *Gebet*, dérivé du verbe *bitten* (demander une faveur à quelqu'un), évoque tout aussi bien un message verbal qu'un texte destiné à un dieu ou à une divinité. Nous pourrions agrémente ce mot de l'adjectif qualificatif *vedisch* afin de montrer que ces paroles relèvent du Veda.

Paroles, sons et Veda sont le fondement du terme suivant. En effet, षाब्दाब्रह्मा désigne la parole créatrice, qui devient au sens figuré l'Écriture, le Veda. La composition de ce terme pose cependant des problèmes d'interprétation.

Nous notons dans un premier temps, un essai de traduction littérale du concept sous la plume de F. Edgerton : celui-ci crée un lexème composé de deux noms reliés par un trait d'union. La forme de ce mot, qui voit le déterminant précéder le déterminé se conforme à la morphologie du terme sanskrit : **word-Brahman** se calque sur षाब्दाब्रह्मा, mais n'en facilite pas la compréhension. Conscient de cette difficulté, F. Edgerton recourt à une incrémentalisation, qu'il place entre parenthèses : **the Vedic religion**. Or ce groupe nominal expansé amalgame à tort hindouisme et religion de sorte que cette équivalence ne nous convient pas, car elle induit le lecteur en erreur. Il n'en demeure pas moins que sur le plan sémantique, l'équivalence établie par F. Edgerton reprend avec succès les sèmes essentiels du terme source. षाब्दा, le son, s'est transformé à juste titre en parole (une de ses acceptations). En conséquence, nous pouvons séparer les traductions comportant cette mention des autres. Nous obtenons les trois groupes suivants :

- autour de la PAROLE : **the word of the Vedas** (W.Q. Judge) / *das (bloße) Wort von Brahman* (K. Mylius, qui y ajoute un appel de note de fin d'ouvrage) / *das heilige Veda-Wort* (R. Boxberger) / *des Urgrunds Wortgestalt* (P. Schreiner) / *das in Worte gefaßte Brahman* (+ note, R. Garbe) ;
- autour de BRAHMAN : **the brahman that is the Veda** (J.A.B. van Buitenen), *die Gestalt des Brahman im Veda* (+ note, M. von Brück) / la traduction de R. Garbe appartient également à cette catégorie ;
- autour du SAVOIR : *die Schriftgelehrsamkeit* (+ note, K. Mylius).

Analysons à présent les différentes traductions relevées.

Conçues autour du sémantisme premier de षाब्दा, les propositions comportant les termes allemand *Wort* ou anglais *word* s'adaptent convenablement à la situation décrite. Trois d'entre elles mentionnent également Brahman, soit sous la forme d'emprunt, soit en le traduisant en « Cause première » : *der Urgrund* (P. Schreiner) en est un exemple. Il est à noter que P. Schreiner souligne le caractère fondateur de षाब्दाब्रह्मा en le présentant comme une structure, une forme (*Gestalt*). Les deux autres traductions de ce sous-groupe n'entendent

plus réellement षाबदा comme le son ou la parole, mais davantage comme la lettre. Cette écriture s'incarne dans le Veda : *the word of the Vedas* et *das heilige Veda-Wort* laissent entrevoir un enseignement. Nous retrouvons par ailleurs cette notion dans l'équivalence produite par K. Mylius : certes il n'est pas possible d'associer immédiatement *Schriftgelehrsamkeit* à षाबदाब्रह्मा, mais cette unité lexicale allemande trouve tout son sens à la lecture de la note qui l'accompagne. K. Mylius définit, à cette occasion, le terme sanskrit : *das Wort-Brahman, das in Worte gefaßte Brahman* explicite parfaitement la notion. Par ailleurs, nous trouvons sous la plume de R. Garbe une proposition identique : Brahman se trouve contenu dans les paroles du Veda. A l'inverse de K. Mylius, R. Garbe ne mentionne l'écriture que dans la note : *die heilige Schrift*. Nous relevons, en outre, la présence de l'adjectif qualificatif *heilig*, qui met en lumière le caractère sacré des paroles : le षाबदाब्रह्मा représente le sacré devenu parole, puis écriture. Les propositions de ces deux derniers traducteurs nous conduisent aux équivalences focalisées sur la notion de Brahman. Si nous nous en tenons à la morphologie de l'item sanskrit, Brahman représente le déterminé, donc le lexème prépondérant de la composition. Brahman est contenu dans les Veda, puisque J.A.B. van Buitenen l'assimile directement au Veda : *the brahman that is the Veda*.

A ne considérer que les notes explicatives de fin d'ouvrage, nous constatons que M. von Brück rédige l'une des plus exhaustives. En effet, le षाबदाब्रह्मा est présenté comme la simple récitation des paroles sacrées du Veda, par laquelle un individu peut entrer en contact avec Brahman<sup>158</sup>. A la lecture des traductions relevées, nous constatons que la majorité des énonciateurs a conservé les sèmes de départ. N'omettons pas de signaler cependant que K. Mylius interprète l'unité lexicale sanskrite en la transformant en *Gelehrsamkeit*, qui suppose une érudition, qui ne peut être que la conséquence de l'étude ou de l'audition du षाबदाब्रह्मा. En confondant la cause et son effet, K. Mylius nous offre une métonymie.

Le sacré devenu parole rencontre un prolongement logique dans des écritures, dans une doctrine qui se dit षास्त्रविधि. Formé de षास्त्र (hymne récité par le Hotr) et de विधि (base verbale VID-), cette composition sous-entend des traités exposant l'enseignement d'une doctrine.

A la lecture des équivalences, nous constatons que la traduction de षास्त्रविधि s'oriente selon quatre axes :

---

<sup>158</sup> Contenu de la note : *Shabdabrahma ist die bloße Rezitation des heiligen Veda-Wortes, deren Wert im Vergleich mit der direkten Erfahrung des Brahman durch Einung des Bewusstseins gering ist.*

- une évocation de la LOI (ensemble des règles imposées aux hommes) : *law's injunction* (F. Edgerton), *die Vorschriften des Gesetzes* (R. Garbe), *das Gesetz* (R. Boxberger), *das heilige Gesetz* (L. von Schroeder) ;

- une mention des RÈGLES, ordonnances, préceptes à respecter : *die überlieferten Regeln* (P. Schreiner), *die Regeln der heiligen Bücher* (K. Mylius) / *the rules of the scriptures* (A. de Nicolás), *the ordinances of the scriptures* (W.Q. Judge, M. Pati), *die Vorschrift der heiligen Tradition* (+ note, M. von Brück) / *precepts of teachings and lives* (J.A.B. van Buitenen) ;

- une présentation sous la forme de DOCTRINES et de traités : *teachings of the scriptures* (E. Easwaran) / *die Vorschriften des Gesetzes* (R. Garbe).

Néanmoins, certaines traductions relèvent de plusieurs catégories.

	LOI	RÈGLEMENT	TRAITÉS
<i>die Regel der heiligen Bücher</i>		X	X
K. Mylius			
<i>das Gesetz</i>	X		
R. Boxberger			
<i>die Vorschriften des Gesetzes</i>	X	X	
R. Garbe			
<i>das (heilige) Gesetz</i>	X		
L. von Schroeder			
<i>die überlieferten Regeln</i>		X	
P. Schreiner			
<i>die Vorschrift der heiligen Tradition</i>		X	
M. von Brück			
<i>the law's injunction</i>	X	X	
F. Edgerton			
<i>precepts of teachings and lives</i>		X	
J.A.B. van Buitenen			
<i>the teachings of the scriptures</i>			X
E. Easwaran			
<i>the ordinances of the scriptures</i>		X	X

W.Q. Judge, M. Pati (lexème au singulier)			
the ordinance of the scriptures		x	x
M. Pati			

La lecture de ce tableau indique qu'un tiers des équivalences comporte deux sèmes distincts. Par ailleurs, nous pourrions envisager d'ajouter un quatrième élément discriminant : la traduction examinée fait-elle référence à la tradition ? Les traductions de P. Schreiner et M. von Brück évoquent cette transmission des savoirs.

Il n'en demeure pas moins que l'interprétation de *çâstravidhi* opérée par les douze traducteurs reste parfaitement fidèle au sémantisme de l'unité lexicale sanskrite.

Tenant de montrer la voie possible pour un individu dans le monde, ces traités ou doctrines comportent des points de vue, appelés *darçana*, qui représentent l'autorité de la *Çruti*.

#### 1.4. les darçana :

##### 1.4.1. le *karmayoga* :

Parmi les *darçana* exposés au sein de la Bhagavadgîtâ, apparaît en premier lieu le *karmayoga*, terme sanskrit composé de deux lexèmes nominaux : *karma* et *yoga*. Avant de procéder à l'analyse du substantif composé, nous détaillons les deux unités formatrices : *yoga* et *karma* en plusieurs occurrences.

Dans un premier temps, nous avons relevé l'unité lexicale *yoga* dans la lecture VI, shloka 37. Dans ce contexte, le vocable *yoga* fait l'objet d'un emprunt chez sept des douze traducteurs de sorte que plus de la moitié d'entre eux a considéré qu'il n'était pas nécessaire ou pas aisé de traduire cette entité. Les cinq locuteurs qui s'y risquent demeurent plus ou moins fidèles au mot sanskrit. L'équivalence la plus proche se lit en *discipline*, car l'item choisi par F. Edgerton implique une règle de conduite commune aux membres d'un groupe et destinée à y faire régner le bon ordre. Comme le *yoga* représente une méthode spirituelle, il est possible d'y déceler des règles se rapportant à une sorte de discipline.

En revanche, des termes tels *Versenkung* (R. Garbe), *Einung* (L. von Schroeder) ne symbolisent que très partiellement le *yoga* : *Versenkung* désigne uniquement la concentration, la méditation, une des pratiques indiquées par la méthode de *karmayoga*, mais pas la seule. Le substantif *Einung* ne convient pas mieux dans la mesure où il suggère

une union ne se manifestant pas dans le *yoga*, qui prône un détachement. Identiquement rejetons-nous vigoureusement *devotion* (W.Q. Judge), car n'est pas envisagé dans le Chant du Bienheureux l'attachement sincère, fervent qu'un individu peut éprouver à l'égard d'une religion et de ses pratiques, également à l'œuvre dans le lexème allemand *Andacht*. Par ce choix lexical, L. von Schroeder se place dans une perspective religieuse, qui renvoie au recueillement, à la méditation, à l'acte de dévotion, à la prière.

Second terme du composé, *karṃa* apparaît à de nombreuses reprises dans le poème philosophique sanskrit : parmi cette multitude, nous avons retenu l'emploi du mot dans les lectures II, shloka 47 et III, shloka 15. Existe-t-il une cohérence des traductions entre les deux manifestations ? Nous ne relevons que trois correspondances strictes entre les lectures II et III dans les travaux de K. Mylius (*Tāt*), de R. Boxberger (*Werk*) et de W.Q. Judge (*action*). Seul un quart des locuteurs maintient le même item face au mot sanskrit *karṃa*. Un tiers d'entre eux recourt à des termes certes différents, mais encore parents : L. von Schroeder travaille avec la base verbale « *tun* » en employant les substantifs *Tun* (verbe substantivé) et *Tāt* (lexème nominal dérivé de *tun*). P. Schreiner et M. von Brück procèdent de même en utilisant une base verbale distincte de forme *handeln* (*Handeln* et *Handlung* alternent dans leurs travaux selon le même principe que *Tāt* et *Tun*). Semblablement, A. de Nicolás exploite le lexème nominal *rite* et l'adjectif qualificatif *ritual*<sup>159</sup>. Les cinq derniers traducteurs utilisent, quant à eux, des termes résolument disjoints : ainsi voyons-nous l'hyperonyme *action* être mis en parallèle avec *worship* (F. Edgerton), *sacrifice* (J.A.B. van Buitenen et M. Pati) ; *Handeln* est relié à *Werk* (R. Garbe) alors que *work* est associé à *act* (E. Easwaran). Du point de vue de la stricte cohérence intra-textuelle, nous préférierions que le lecteur soit confronté à un terme unique référant systématiquement à *karṃa*, afin que soit correctement identifié le concept sanskrit tout au long du texte. Que dire à présent du sens des équivalences allemandes et anglaises choisies ?

*Karṃa* repose sur la base verbale *KṚ-* (*kṛnoti* : fait, agit) de sorte que des unités lexicales telles que *Tun*, *Tāt*, *Handeln*, *Handlung*, *Werk* (alld.) et *action* (angl.) constituent des correspondances fort convenables. N'omettons pas toutefois de signaler que les deux unités lexicales *Handlung* et *Tāt* se distinguent de leurs parasyonymes (verbes substantivés)

<sup>159</sup> Par ces affirmations, nous ne préjugeons pas du bien-fondé des équivalents et de leur respect du sémantisme du terme sanskrit, *karṃa*.

en cela qu'elles expriment intrinsèquement une intention, un objectif : l'action est réalisée dans le sens d'une production d'un effet répondant à une volition. De même soupçonnons-nous la présence d'une nuance supplémentaire dans *Werk*, qui représente à l'origine un travail servant une tâche de relative importance. En dépit de ces nuances sémantiques, les termes précités demeurent fidèles à la notion sanskrite de *kaṛma*. Ceci n'est pas réellement le cas si nous observons les mots *worship*, *sacrifice* / *Opferhandlung* et *rite*. Effectivement, F. Edgerton sous-entend que *kaṛma* symbolise le culte, l'adoration d'une ou des divinités alors que A. de Nicolás se situe dans les pratiques rituelles, qui sont détaillées par J.A.B. van Buitenen, M. Pati et M. von Brück avec le sémème de SACRIFICE.

Le *kaṛma* peut certes, correspondre à des rites, à des sacrifices, mais cette acception demeure restreinte et ne désigne pas le *kaṛma* auquel doit se livrer le destinataire du message de la *Bhagavadgîtâ*. En effet, Arjuna ne doit pas seulement procéder à des sacrifices, il doit avant tout s'acquitter de son devoir, et par là tuer des membres de sa famille. Ainsi la notion incarnée par *kaṛma* dépasse-t-elle largement les limites du sacrifice. En revanche, une équivalence telle *selfless act* (E. Easwaran) n'est pas fautive, car le *karmayoga* implique une action, dont il convient de se détacher : il faut échapper aux fruits de l'action, ce qui est rendu possible par une attitude désintéressée lors de la réalisation de l'action. De cette façon, E. Easwaran anticipe une traduction efficace de *karmayoga*. Par conséquent, il est d'autant plus étonnant de relever chez cet auteur une imprécision de traduction (lecture II, shloka 47) : *work*, dans le sens de profession exercée, ne convient pas au terme sanskrit, qui désigne une action, un acte dans une acception très large.

Considérons à présent la combinaison des deux unités lexicales *yoga* et *kaṛma* sachant que la première est déterminée par la seconde ; parmi les *darṣana*, une méthode spirituelle se trouve sélectionnée par *Kṛṣṇa*. Assistons-nous à un maintien des premières équivalences allemandes et anglaises lorsqu'il s'agit d'associer *yoga* et *kaṛma* ?

Les précédents correspondants de *yoga* sont conservés sans modification dans seulement un tiers des travaux : il s'agit des emprunts réalisés par R. Boxberger (*karmayoga*) et par M. von Brück (ne concernant que strictement le *yoga* : *Yoga des Handelns*), des équivalences choisies par F. Edgerton (*discipline of action*) et P. Schreiner (*Einung mit Handeln*). En dépit des imprécisions qu'elles peuvent comporter, il ne faut pas déprécier la fidélité que ces locuteurs témoignent à leur propos. Notons toutefois que P. Schreiner crée une



certaine ambiguïté, en employant la préposition *mit*. En effet, il est possible d'appréhender le groupe nominal *Einung mit Handeln* de deux façons. La première consiste à considérer que la préposition introduit l'instrument qu'utilise l'individu afin d'accéder à un niveau spirituel supérieur. L'action sert alors de médiateur. Dans la mesure où le *kaṛmayoga* décrit une méthode mettant en œuvre des actes désintéressés, cet usage de *mit* ne pose pas de problème. En revanche, s'il s'agit de considérer *Handeln* comme le second élément de l'union, l'objet de l'union, l'emploi de la préposition *mit* soulève des difficultés. En effet, la monade humaine ne doit pas s'unir avec l'action, elle doit dépasser son statut par des actions désintéressées. Par le *kaṛmayoga*, le pratiquant du *yoga* doit apprendre à se libérer de l'action et de ses fruits afin d'agir de manière désintéressée ; l'action n'est pas la finalité du *yoga*.

Dans les deux tiers des traductions restantes, le terme sanskrit *yoga* est associé à une nouvelle unité lexicale allemande ou anglaise, compliquant en cela la tâche du lecteur en matière de repérage de notions philosophiques sanskrites. R. Garbe franchit les limites en ne désignant pas la méthode, mais ceux qui la pratiquent : *Yogins Handeln* ne désigne plus le *kaṛmayoga*, mais le karma des yoguis (disciples du *yoga*).

Parallèlement, les découvertes lexicales antérieures associées à *kaṛma* sont conservées dans plus de la moitié des traductions (neuf cas sur douze). Ainsi, en composition, *kaṛma* se trouve associé à *action* ou *act* en anglais, à *Handeln* (5/6) et *Tun* en allemand. Il est cependant dommageable que L. von Schroeder qualifie cette action de « *fromm* » (= dévot, pieux), commettant un faux-sens. Par là, ce dernier ne traduit pas *kaṛmayoga*, mais simplement *kaṛma* (tout comme R. Garbe). N'oublions pas que le chef de groupe demeure *yoga*.

En conclusion, comment le mot *kaṛmayoga* est-il transmis ? Domine en premier lieu le sémantisme de voie : *Weg [des Handelns]* en allemand (K. Mylius) et massivement *path [of action]* en anglais (J.A.B. van Buitenen, E. Easwaran et M. Pati), puis celui de méthode : *discipline [of action]* (F. Edgerton et A. de Nicolás). Apparaissent en dernier lieu l'accomplissement : *performance [of action]* (W.Q. Judge) et un détail propre à la méthode : *the active path of selfless service*, que E. Easwaran met en parallèle avec *selfless act* (*kaṛma*, lecture III, shloka 15). Par conséquent, ce sont les traductions suivantes qui nous semblent convenir à *kaṛmayoga* : *Weg des Handelns / Yoga des Handelns / path of action*.

#### 1.4.2. le *bhaktiyoga* :

Troisième voie, complétant le *karmayoga* et le *jñānayoga*, le *bhaktiyoga* promet la libération à son adepte qui verra ses liens avec l'action se détacher en raison de l'intensité de sa ferveur. La notion même de *bhakti* est synonyme de ferveur, d'adoration, d'attachement sans bornes, ni limites, sa base verbale n'étant autre que le verbe BHĀJ-générique du partage. Parmi les traductions allemandes et anglaises dont nous disposons, nous retenons celles qui incarnent un très fort sentiment d'attachement. *Hingabe* (P. Schreiner) traduit bien une disposition à servir quelqu'un, à sacrifier sa vie et ses intérêts : *Hingabe* se rapproche de l'abnégation et se trouve concurrencé en terme de fréquence par *devotion* (quatre occurrences en tant que lexème nominal anglais et un emploi en tant qu'adjectif qualificatif – *devoutly* –). Nous émettons les mêmes commentaires concernant *devotion* et *devoutly* (angl.) que pour leur homologue français : *devotion* est entaché de religion, ce qui l'exclut du mode de pensée hindou. Son renforcement par l'adjectif qualificatif *exclusive* (W.Q. Judge) ne modifie en rien son interprétation par un lecteur occidental. L'expression construite par A. de Nicolás présente certes l'inconvénient d'être fort longue (*to share with love*), mais permet de rendre compte de la base verbale sanskrite : BHĀJ- (= partager) et implique un certain attachement. En effet *love* ou *Liebe* (all.) exprime un sentiment fondé sur une attirance envers une personne proche. Par ces deux mots est désigné l'amour : *Liebe* (substantif) ou *liebend* (participe présent) sont massivement employés, par ailleurs, par les locuteurs germanophones. Leur caractère générique les affaiblit face à *bhakti*, qui symbolise la domination qu'exerce l'Être divin personnel, au-delà même de Brahman. De même n'est-il pas envisageable de traduire *bhaktimant* (dévoué, attaché, fidèle) par un simple *verehrender Mann* (K. Mylius). Vénérer un dieu revient à le considérer avec le respect qui lui est dû, le révéler à le traiter avec un grand respect mêlé de retenue et même de crainte ; ce qui ne correspond que vaguement au sentiment éprouvé par le *bhaktimant*. De plus, sont évoqués par là les actes et non les sentiments (intimes) de l'individu. *Hingebend lieben* (M. Pati) et *voll Liebe* permettent de gravir un degré dans l'intensité du sentiment évoqué. Nous rapprochons *voll* et *full*. *Full of devotion* recueille les suffrages des traducteurs anglophones, qui sont quatre à construire ce groupe. Ce même aspect de dévotion ne fait pas l'objet d'une gradation chez A. de Nicolás, qui s'en tient à *devoted*. Dévotion et amour se mêlent en revanche, chez E. Easwaran : *to worship with love* : il convient selon lui de procéder à des

sacrifices tout en éprouvant un sentiment proche de l'amour. Que dire toutefois de **dedicated to him** (J.A.B. van Buitenen), qui présente l'inconvénient majeur de pouvoir être interprété dans un sens judéo-chrétien : dédier une chose revient à la consacrer au culte divin (**him**), à la mettre sous l'invocation d'un saint. Nous sommes de plain-pied dans l'œuvre de consécration d'une église à Dieu.

A la lecture de ces équivalences, nous constatons qu'il s'avère ardu de traduire bhakti et ses composés : le sème de partage qui en est son fondement se laisse difficilement traduire.

### 1.4.3. le sâmkhya :

Autre doctrine philosophique, le sâmkhya tente de créer une connexion entre les esprits purs, libres et inactifs (*Puruṣa*) et la Prakṛti (évoluante) selon une perspective dualiste. Ce mode de pensée se caractérise par la considération et la distinction de vingt-cinq tattva (principes ou éléments vrais).

Comment cette philosophie est-elle traduite dans les travaux allemands et anglais ? Rappelons dans un premier temps que le terme sanskrit désigne un raisonnement, qui prend sa source dans une énumération, un calcul. Cette notion ne figure absolument pas dans les équivalences allemandes et anglaises. Parallèlement, peu de traducteurs jugent indispensable de conserver le mot sanskrit. En effet, seul R. Boxberger procède à un emprunt strict tandis que R. Garbe associe l'emprunt de l'unité sanskrite à une traduction de son fait.

A la lecture des correspondances relevées, nous constatons que la plupart des locuteurs crée un lien entre yoga et sâmkhya. En effet, huit des douze énonciateurs reprennent le terme employé face à yoga [dans sa composition en karmayoga] pour traduire sâmkhya. Ainsi lisons-nous à nouveau des unités lexicales désignant un cheminement : *Weg* (K. Mylius), **path**<sup>160</sup> (J.A.B. van Buitenen, E. Easwaran et M. Pati), la méthode – en anglais : **discipline** – (A. de Nicolás et F. Edgerton), l'union (*Einung*, P. Schreiner), le yoga (M. von Brück). Cette démarche soulève cependant une difficulté majeure dans le sens où sâmkhya et yoga ne sont en nul point comparables. En effet, le sâmkhya ne constitue pas une méthode inféodée au yoga ; ce système de pensée possède sa propre autonomie de sorte qu'il n'est pas envisageable que les deux items sanskrits partagent les mêmes lexèmes allemands et anglais. Le rapprochement effectué par les locuteurs allemands et anglais peut néanmoins s'expliquer

---

<sup>160</sup> A cette occasion, nous retrouvons un lexème nominal anglais précédemment utilisé lors de la traduction du mot saṃsāra. Infra B. l'existence [B.3. en langues germaniques] 4. le « terme » de l'existence 4.2. le *samsāra*.

– selon notre point de vue – par le fait que dans le shloka considéré<sup>161</sup> se trouvent placés côte à côte les deux vocables sanskrits. Les traducteurs estiment qu’il est judicieux de leur part de mettre en facteur commun un terme désignant une méthode, car nous ne pouvons pas nier que le sâmkhya représente une des voies par laquelle l’individu se met en conformité avec le Dhârma. Si nous sommes convaincus que les huit locuteurs précités établissent un rapport entre [karma]yoga et sâmkhya, il nous semble que L. von Schroeder et W.Q. Judge agissent différemment, mais dans une intention similaire. De cette façon, L. von Schroeder présente concomitamment *das fromme Tun* (karmayoga) et *die Erkenntnis* (sâmkhya) alors que W.Q. Judge alterne *performance* (accomplissement d’actes) et *exercice* (exercice ou pratique). Concrètement quel sens attribuer au sâmkhya ? Unaniment le sâmkhya revêt chez la majorité des traducteurs considérés le sème de la connaissance : *Erkenntnis* (alld., cinq cas sur six), *knowledge* (quatre cas sur six). Apparaissent également des sèmes – marginaux – de contemplation et de sagesse, raison. Ainsi pouvons-nous rapprocher les traductions d’E. Easwaran et de W.Q. Judge, car ces deux derniers supposent une activité méditative (contemplation) aboutissant à l’exercice de la raison (*reason*) ou de la sagesse (*wisdom*), supposition qui trahit une interprétation des deux termes sanskrits. Il n’en demeure pas moins que les équivalences de forme *Erkenntnis* et *knowledge* correspondent au sâmkhya en cela qu’elles réfèrent à une activité réflexive conduisant à la connaissance. N’oublions pas que le sâmkhya s’adresse prioritairement à des théoriciens alors que le yoga touche des praticiens. En conséquence, il s’avère hautement nécessaire de dissocier sâmkhya et yoga (sous ses différentes formes : karmayoga, jñānayoga, bhaktiyoga) afin que le lecteur appréhende facilement et sans ambiguïté le message de la Bhagavadgîtâ.

Comme nous l’avons évoqué au début de cette rubrique, le sâmkhya repose sur la discrimination des vingt-cinq tattva, traduits efficacement et sans erreur par *Wahrheit* (K. Mylius, R. Garbe, L. von Schroeder) et *truth* (F. Edgerton, E. Easwaran et A. de Nicolás). Les tattva désignent avant tout « ce qui est vrai, digne de confiance », « ce à quoi l’esprit peut et doit donner son assentiment en raison de la conformité qui existe entre ceci et l’objet de pensée ». Ainsi *Wahrheit* s’applique plus convenablement à tattva que *Wirklichkeit*<sup>162</sup>, qui décrit la réalité, c’est-à-dire le caractère de ce qui est réel, ce qui n’est pas seulement un

<sup>161</sup> Lecture III, shloka 3.

<sup>162</sup> *Die Wirklichkeit* : le domaine, dont on peut expérimenter la matérialité.

concept, un mot, une idée, mais une chose, un fait, qui est présent ou présenté à l'esprit et qui constitue la matière de la connaissance. Par *Wahrheit*, **truth**, nous nous situons davantage dans le domaine de la pensée, de la philosophie auquel le *sâmkhya* nous renvoie directement. Autre équivalence très efficace, **the principles** (J.A.B. van Buitenen) permet de prendre conscience de la véracité des éléments présentés.

En revanche, comment expliquer des traductions de *tattva* en *Kennen* (M. von Brück), en *to understand* (M. Pati), en son synonyme *to be acquainted* (W.Q. Judge) ? Nous supposons que ces trois traducteurs se contentent de traduire *sâmkhya*, délaissant ses aspects concrets (*tattva*).

## 2. les rites :

Dans la conception hindoue de l'existence, aucune séparation entre les activités profanes et les activités sacrées n'est décelable : toute action revêt une signification et s'inscrit dans une technique particulière qui vise à établir un contact entre l'individu en ce monde-ci et le monde-là : le *ḍhyâna* représente l'un de ces rites. Qu'entendons-nous par *ḍhyâna* ? Le rite de *ḍhyâna* consiste en un exercice de concentration mentale, de *Mediation* (alld.) / *meditation* (angl.). En effet, sept des douze traducteurs germanophones et anglophones recourent à ce terme d'importation latine, recouvrant le même sens que son homologue français : l'adepte du *ḍhyâna* se livre à une réflexion profonde, de sorte que ces deux mots allemand et anglais sont les plus performants. Moins orienté vers la réflexion profonde, mais notifiant également une activité psychique qui peut s'intensifier, [*das*] *Sinnen* (R. Boxberger) ne s'éloigne que peu du concept de base. En revanche, L. von Schroeder ne conserve que le sème de concentration avec *Versenkung* : y a-t-il pour autant une réflexion qui sous-tend cette concentration ? Toutefois les termes précités ne constituent pas de faux-sens, à l'inverse du terme *introspection* (latin *introspicere* = regarder à l'intérieur / J.A.B. van Buitenen), extrait du langage psychologique, qui ne désigne pas une activité méditative, mais plutôt l'observation d'une conscience individuelle par elle-même : autant dire que l'adepte de *ḍhyâna* fait preuve, dans cette acception, d'introversiion, d'égoïsme : peu lui importent les enseignements des Veda et sa conduite à avoir dans la vie. Identiquement n'acceptons-nous pas le mot **knowledge** (F. Edgerton), qui s'applique bien mieux à *vidyâ*.

## 3. les sacrifices :

### 3.1. le yajña :

La vie implique une action, qui peut être de l'ordre du yajña, bâti sur la base verbale YAJ- « faire un don, un sacrifice ». C'est dans ce sens que le terme sanskrit apparaît dans les travaux des locuteurs allemands et anglais. Aussi lisons-nous sans en être surpris : *das Opfer* en emploi isolé chez K. Mylius, R. Garbe, L. von Schroeder et P. Schreiner, en composition chez R. Boxberger sous la forme *Opferdienst* ou chez M. von Brück en *Opferriten*.

A la lecture de ces équivalences, nous émettons l'hypothèse qu'un emploi isolé suffit amplement à rendre yajña, sans qu'il soit fait référence au culte sacrificiel ou aux rites cosmiques. De même nous relevons dans les traductions anglaises alternativement [the] *worship* (F. Edgerton et W.Q. Judge) et [the] *sacrifice* sans que leur présence n'appelle de commentaire de notre part. En revanche, E. Easwaran se livre à un long développement : *obligation of selfless service*, ce groupe nominal expansé nous fait perdre le caractère synthétique de l'item source. Néanmoins, le sémantisme de yajña s'en trouve fort respecté. Par cette équivalence, E. Easwaran nous donne clairement à comprendre que les pratiques sacrificielles impliquent un don de soi. Quels instruments doit-on employer afin de procéder à ces sacrifices ?

### 3.2. les instruments du sacrifice :

Les instruments du sacrifice dont nous avons noté la présence au sein de la Bhagavadgîtâ sont au nombre de quatre : auṣadhā, âjya, svadhâ et huta.

Sans difficulté aucune, nous voyons auṣadhā être traduit par l'allemand *Kraut*, le plus souvent en emploi isolé, ou en composition *Kräutertrank* (boisson à base d'herbes), *Kräutergemisch* (mélange d'herbes) sans que le second terme de la composition n'apporte d'information essentielle. Ces compositions présentent même le désavantage de faire jouer à auṣadhā le rôle de déterminant, dans une relation hypotaxique, alors qu'il demeure un signifiant essentiel dans le shloka sanskrit. L'usage de l'adjectif qualificatif *heilig* (L. von Schroeder) se justifie par oṣadhî, qui insiste sur le caractère sacré. Sont également acceptables [the] *herbs* avec ou sans note (A. de Nicolás), *the herbage* (herbes des près, M. Pati, qui ajoute inutilement l'apposition « and vegetation » entre parenthèses). En revanche, nous rejetons catégoriquement le terme anglais [the] *spices*, qui ne désignent pas des herbes, des

végétaux, mais des épices, des condiments. De même n'est-il pas tout à fait exact d'attribuer à *auṣadhā* des vertus médicinales : le terme sanskrit n'en laisse rien paraître, se contentant de les désigner comme des herbes rituelles. Se trouve rigoureusement interdit un groupe lexical comme *true medecine* (E. Easwaran), qui supposerait d'une part que l'on oppose le « vrai » remède au « faux » remède en vertu de pouvoirs médicaux que ne recèle pas le mot sanskrit.

Autre instrument du culte sacrificiel, *âjya* désigne le beurre fondu. Dans neuf des dix traductions apparaissent les termes *Butter* (alld.) et *butter* (angl.), soit isolément (R. Boxberger et A. de Nicolás) soit complétés avec justesse par des adjectifs qualificatifs de type *sacrificial* (F. Edgerton, W.Q. Judge), *clarified* (il est destiné dans les faits à l'onction). En langue allemande, il se situe au cœur de compositions qui insistent sur le rôle qu'il endosse dans le processus sacrificiel : la meilleure traduction allemande se lit chez R. Garbe avec *Opferbutter*. En effet, nous sommes surpris de constater que P. Schreiner et M. von Brück inversent les termes en composition et désignent avant tout le sacrifice utilisant le beurre et non le beurre de sacrifice. Rien ne justifie que l'on échange l'instrument de cérémonie au profit de cette dernière : le sanskrit *âjya* ne désigne que l'instrument. Semblablement, il est nécessaire de préciser que la matière grasse servant au sacrifice est constituée par du beurre et non une quelconque graisse, comme le laisse entendre L. von Schroeder avec *Opferschmalz*. Certes *Opferschmalz* désigne une graisse prévue pour le sacrifice, mais demeure par trop vague dans le contexte précis des rites cosmiques. De même n'est-il pas très judicieux de construire le composé *Butterschmalz* (du verbe *schmelzen* = fondre) comme l'effectue K. Mylius, qui indubitablement souhaite démontrer que le beurre a fondu, mais qui se place en porte-à-faux par rapport à un composé lexicalisé tel que *Schmelzbutter*.

Le breuvage destiné aux Ancêtres, *svadhâ*, ne demeure une boisson que dans quatre des traductions considérées : R. Garbe, R. Boxberger et L. von Schroeder écrivent tous trois *Manentrank*, indiquant les destinataires de ce breuvage. Ces deux indices sont également à l'œuvre dans *libation offered to the ancestors* (W.Q. Judge et A. de Nicolás), qui désigne généralement un liquide versé à l'intention d'un dieu. S'agissant des autres équivalences, elles jouent plutôt sur le registre du don, de l'offrande faite le plus souvent à un dieu. Ainsi *oblation* (J.A.B. van Buitenen) décrit certes un don s'effectuant en direction des ancêtres, mais aussi l'action du prêtre officiant qui offre à Dieu le pain et le vin qu'il doit consacrer. Nous demeurons dans cette évocation du culte religieux avec les termes (*das*) *Ahnenopfer* (M.

von Brück), *the offering to the dead* (F. Edgerton, E. Easwaran). Moins connoté religieusement, *Spende (für die Ahnen)*, K. Mylius) peut convenir à *svadhâ* en dépit de l'absence de sème « liquide ». Nonobstant, un lexème nominal composé tel *Opferruf* (P. Schreiner) ne s'intègre pas dans ce contexte : il ne s'agit en aucun cas d'un hymne récité à la gloire des ancêtres.

En dernier lieu, nous examinons *huta*, qui désigne un don versé dans le feu. A l'exclusion d'une seule traduction, toutes les équivalences proposées occultent le lieu du sacrifice. Il ne reste que R. Garbe pour écrire *das im Feuer Dargebrachte*, offrande réalisée par le feu, conformément au sémantisme du terme source. Les autres termes présentent de grandes similitudes avec les lexèmes employés précédemment : nous retrouvons *oblation* chez F. Edgerton, qui complète son propos en signalant que cette offrande a été purifiée par le feu, *the offering* (J.A.B. van Buitenen, A. de Nicolás, M. Pati – qui ajoute un O majuscule et mentionne sans raison les ancêtres –) ou son pendant résultatif *the offered* (E. Easwaran), auquel nous faisons correspondre le participe passé allemand substantivé *das Geopferte* (K. Mylius, P. Schreiner et M. von Brück). Apparaît également *die Spende* (L. von Schroeder) et un synonyme de *Dargebrachte[s]* : *die Darbringung* (R. Boxberger). Finalement, nous excluons *the food* (W.Q. Judge), trop vague. Nous sommes une fois encore frappés par la prédominance des connotations chrétiennes dans *oblation*, *Darbringung* ou par la personnalisation du destinataire de l'offrande : *he to whom it is offered* (E. Easwaran).

#### 4. les résultats de la connaissance, des cultes, rites et sacrifices :

##### 4.1. l'accomplissement :

La voie de la réalisation humaine doit guider chacun vers le but idéal de la contemplation abstraite, état duquel l'être humain ne revient jamais vers le monde de l'existence individuelle. A cet état sont assignés deux termes parasynonymes : *saṃādhi* et *saṃsiddhi*, termes comportant tous deux le préfixe *saṃ-* marquant l'union. Les sèmes partagés par ces deux unités lexicales se regroupent autour de la notion d'accomplissement, d'achèvement, de perfection. *saṃādhi* contient de plus l'idée d'une concentration totale de l'esprit alors que *saṃsiddhi* renferme le concept de réussite couronnée de succès.

Les équivalences proposées par les traducteurs germanophones et anglophones se recourent et sont quelquefois identiques pour l'un et l'autre mot. Ainsi percevons-nous une



forte récurrence du sème d'achèvement avec *Vollendung*, *achievement*, du sème de perfection [la perfection représentant un achèvement complet, d'un degré plus élevé] grâce à *perfection*, *Vollkommenheit* : autant de traductions convenant parfaitement et indistinctement à *saṃādhi* et *saṃsiddhi*. Notons au passage que *Vollendung* (accomplissement, achèvement) et *Vollkommenheit* (perfection) partagent l'adjectif *voll-*, notant la plénitude, la totalité. Cet aspect quantitatif est également à l'œuvre dans *fullness*, que J.A.B. van Buitenen complète avec l'adjectif qualificatif *supreme*<sup>163</sup>, qui montre le haut degré de plénitude, c'est-à-dire l'état de ce qui est complet. Nous rencontrons à nouveau ce haut degré avec l'adjectif qualificatif allemand *höchst* (R. Boxberger, R. Garbe, P. Schreiner, M. von Brück), forme superlative de l'adjectif *hoch* (degré zéro), puis avec l'adjectif *ultimate* (A. de Nicolás).

Si *saṃsiddhi* ne connaît que peu de variantes, ce n'est pas le cas de *saṃādhi*, qui apparaît à plusieurs reprises au sein de la *Bhagavadgîtâ*, et qui connaît plusieurs correspondants y compris au sein d'un même texte d'arrivée.

Globalement, les différentes mises en relation s'articulent autour de deux significations : concentration/méditation et perfection/accomplissement.

La concentration totale de l'esprit apparaît avec l'adjectif qualificatif allemand *vertieft* (R. Boxberger, L. von Schroeder, M. von Brück), qui se transforme en lexème nominal grâce au suffixe *-ung* chez R. Garbe : *die Vertiefung*. Littéralement, l'individu proche du *saṃādhi* concentre totalement son esprit et se replie au plus profond (*tief*) de lui-même. L'adjectif indique qu'il a atteint son objectif, comme en témoigne la forme participiale passée. En revanche, le substantif, tout comme le nom *Versenkung* (K. Mylius), ne fait pas état de la réalisation ou non de l'objectif, témoignant plutôt de la concentration, de l'application, de l'effort intellectuel auquel l'individu se livre. Nonobstant, les nuances sémantiques séparant *Versenkung/Vertiefung* sont davantage d'ordre aspectuel que sémantique. En outre, la plupart des traductions de *saṃādhi* contient le sème de concentration. Qu'il s'agisse bien évidemment du vocable anglais *concentration* (F. Edgerton), ou de termes appartenant au même champ sémantique : par *meditation*, J.A.B. van Buitenen, A. de Nicolás nous indiquent que l'être se soumet à une longue et profonde réflexion. De même si nous en retenons le sens de

---

<sup>163</sup> Cet adjectif apparaît dans les traductions de F. Edgerton (mais placé entre parenthèses), de J.A.B. van Buitenen et de W.Q. Judge.

concentration de l'esprit sur un sujet (qui peut être religieux ou intellectuel), l'item **contemplation** de W.Q. Judge est parfaitement acceptable. Moins précis que les précédentes unités, *Sammlung* (P. Schreiner) dénote tout de même une certaine concentration : les idées sont rassemblées. Gardons à l'esprit que âdhi (la pensée) partage la même base verbale que dhyâna abordé précédemment de sorte qu'il paraît normal de déceler des traductions du type **spiritual achievement** (M. Pati), qui mêle l'achèvement et l'esprit en un accomplissement spirituel.

La deuxième signification de samâdhi prend la forme de *Vollendung* (K. Mylius, R. Boxberger, L. von Schroeder et M. von Brück), qui indique un accomplissement pouvant mener à la perfection : *Vollkommenheit* (R. Garbe, P. Schreiner), **perfection** (F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen, E. Easwaran, A. de Nicolás).

En marge de ces correspondances qui s'appliquent avec justesse soit à samâdhi, soit à samśiddhi, nous contestons la mise en correspondance des lexèmes nominaux suivants avec les notions de samśiddhi – nous pensons à *Herrlichkeit* (R. Boxberger) – et de samâdhi – **happiness** (W.Q. Judge), **to be ever aware with the Self** (E. Easwaran) –. En effet, nous estimons que le lexème allemand *Herrlichkeit* insiste à tort sur la notion de magnificence, de somptuosité, de grandeur que l'on attribuera plus facilement à des éléments concrets et réels. L'excellence n'est en rien parente avec l'accomplissement ou la perfection. Le deuxième item se trouve certes en décalage avec le mot sanskrit samâdhi, mais ne constitue pas de faux-sens pour autant. Il est par ailleurs étonnant de le trouver associé à samâdhi et non à samśiddhi. En effet, samśiddhi comporte le sème de succès, tout comme śiddha : le but est atteint avec la plus entière réussite. Du succès à la joie procurée par ce dernier, il n'y a qu'un pas que W.Q. Judge franchit sans hésiter. Ce dernier traduit convenablement dans un autre shloka le terme de départ par **contemplation**, en respectant son sème essentiel. De même, E. Easwaran associe convenablement samâdhi à **perfection** (lecture III, shloka 4) alors qu'il le met en parallèle avec la longue expression précitée dans la lecture II, shloka 54. **To be aware of the Self** n'implique absolument pas une certaine perfection ou une quelconque concentration, mais suggère qu'il faut toujours (**ever**) avoir connaissance, conscience du Soi. Une telle expression nous éloigne du sens réel du terme sanskrit.

#### 4.2. le détachement :

Le détachement qui résulte de la pratique des rites cosmiques et des sacrifices sous forme de qualification apparaît dans les adjectifs sanskrits *aṣakti* (ne pas être attaché à), *muktaśaṅga* (libéré de toutes attaches), dans les lexèmes nominaux *mokṣa* (délivrance), *tyāga* (renoncement) et concerne les individus suivants : les *saṃnyāsa* et les *muni*.

Attachons-nous à examiner les deux adjectifs qui précisent qu'un individu est détaché des biens, de l'action, des fruits de l'action.

*Aṣakti* et *muktaśaṅga* reposent sur la même base verbale *SAÑJ-*, qui signifie adhérer, être attaché à. La présence dans le premier terme du préfixe privatif *a-* marque la négation essentielle d'un éventuel attachement tandis que cette absence d'attachement apparaît dans la composition hypotaxique de *mukta* (délivré, libéré) et de *śaṅga* (adhérence, contact étroit).

Considérons tout d'abord l'adjectif qualificatif *aṣakti*. En raison de la préfixation de *a-* (à valeur privative) dans *aṣakti*, il nous semble indispensable que les traducteurs tentent de conserver une trace de la négation essentielle et intrinsèque au sein de leurs propres équivalences. En effet, cet adjectif suppose que l'individu auquel il s'applique n'a pas connu d'attachement. A la lecture des équivalences, nous constatons que seulement cinq des locuteurs ont maintenu une négation essentielle en construisant des lexèmes adjectivaux composés mettant en scène la négation *nicht* (alld.) ou *non* (angl.) et – le plus souvent – un lexème nominal. Ainsi trouvons-nous *Nichtanhaften* (K. Mylius), son strict synonyme *Nichtanhängen* (P. Schreiner et M. von Brück), *nonattachement*, que J.A.B. van Buitenen soude graphiquement et *non-attachement*, pour lequel M. Pati recourt au trait d'union marquant la liaison sémantique et morphologique. Quant aux autres locuteurs, ils s'en tiennent à une négation accidentelle, par conséquent réversible, qui fait également fonctionner l'adverbe de négation *nicht* ou sa forme amalgamée avec le déterminant : *nicht hängen an* (R. Boxberger), *kein Hang* (L. von Schroeder). Cependant, le plus souvent, les énonciateurs recourent à des lexèmes nominaux exprimant une absence : *absence* (F. Edgerton), *exemption* (W.Q. Judge), *lack of* (A. de Nicolás) ou dénotant d'ors et déjà une libération, anticipant de ce fait sur le sens des mots formés à partir du verbe *MUC-*. Ces lexèmes nominaux suggèrent directement l'idée de liberté s'agissant de *Freiheit* (alld. R. Garbe), de l'adjectif *free* (*from*, angl. E. Easwaran). C'est une chose que de mentionner la négation, il en est une autre que de signaler qu'il s'agit d'une absence d'attaches, d'attachement. Que ce

soit le verbe allemand *anhängen*, les substantifs allemand *Hang* ou anglais **attachement**, leur sémantisme repose toujours sur un sentiment qui unit une personne aux personnes ou aux choses qu'elle affectionne, sentiment de l'ordre du penchant, de la propension. En revanche, le verbe *anhaften* demeure davantage ancré dans l'évocation de ce qui se tient fermement par contact étroit de sa surface ou partie de sa surface sur un support, suggérant plutôt une adhérence qu'un attachement. Entretenant un lien ténu avec ces significations, car principalement orientée vers la conscience individuelle l'expression choisie par E. Easwaran tient largement compte du contexte philosophique de la Bhagavadgîtâ : **free from selfish attachment** nous plonge dans l'univers de renoncement prôné par les différentes formes de yoga. Ainsi E. Easwaran ajoute-t-il un sème supplémentaire à *aśakti* tout en restant proche du sémantisme de base. W.Q. Judge, quant à lui, s'en éloigne plus radicalement en ne parlant pas d'attachement, mais de **selfish identifying**, de renoncement à l'identification à soi-même.

Retrouvons-nous à l'identique les termes utilisés afin de traduire *aśakti* dans les équivalences du composé *muktasāṅga*, de même base verbale ? Ce maintien est opéré par à peine plus de la moitié des traducteurs (sept sur douze) en vertu d'une cohérence intra-textuelle allant grandissante. Les cinq locuteurs qui différencient *śakti* et *sāṅga* font alterner soit des termes très proches (*anhaften* et *anhängen*, M. von Brück), soit des termes éloignés les uns des autres. En effet, comment reconnaître *muktasāṅga* dans le seul lexème nominal *Befreiung*, par lequel R. Boxberger ne conserve qu'un élément du composé sanskrit, à savoir *mukta* (marquant la libération) ? De même est-il difficile d'établir un lien entre **attachments** (A. de Nicolás) et **disinterestedly**, qui peut certes, être interprété comme le détachement [des fruits de l'action par exemple] tel que l'impose le *karmayoga*. L'attachement égoïste de E. Easwaran devient **the selflessly**, alors que le **selfish identifying** est mis en parallèle avec **the duty alone**. Ces dernières traductions représentent autant d'interprétations qu'il y a de traducteurs à les produire : si elles demeurent fidèles au message du Chant du Bienheureux, elles posent le problème du respect des termes sources. L'observation du champ sémantique créé par la base verbale SAÑJ- – *aśakti*, *muktasāṅga* – n'est pas le seul critère permettant d'appréhender le degré de cohérence des équivalences allemandes et anglaises avec la langue source. En effet, il s'agit également de traduire le sème de délivrance sous-entendu par *mukta*. Dans ce cas précis, il convient de recourir à des vocables synonymes de libération, délivrance. Conscients des enjeux de cette traduction, K.

Mylius, R. Boxberger, R. Garbe, M. von Brück, F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen et M. Pati réussissent leur pari en employant les items allemands et anglais *frei* / *free* (adjectif qualificatif), *befreit* (participe passé du verbe *befreien*), *Befreiung* (substantif du verbe précédent). Par ces mots, nous comprenons qu'il a été mis fin aux tourments d'un individu, tourments causés par l'attachement – entre autres – aux biens de ce monde. Dans ces circonstances, il est dommage que des locuteurs comme E. Easwaran, A. de Nicolás, L. von Schroeder et P. Schreiner ne mentionnent pas l'action de libération autrement que par le biais d'un suffixe *-less*, d'un préfixe *di-* privatifs, d'une préposition (*ohne*). Par conséquent, certains détails sémantiques manquent à l'appel. Notons que la traduction de W.Q. Judge ne comporte ni indication de libération, ni d'attachement.

Cette délivrance, libération de l'existence intervient grâce à *mokṣa*. De même racine verbale que *mukṭa* (MUC-), nous nous attendions à voir réapparaître des items allemands et anglais employés lors de la traduction de *muktasāṅga*. Ceci ne se produit que dans les travaux de M. von Brück, qui recourt au participe passé du verbe *befreien* – tout comme P. Schreiner – alors qu'il avait écrit *frei* auparavant. Les quatre autres traducteurs allemands préfèrent recourir à (*die*) *Erlösung* (ou *erlöst*, L. von Schroeder), convenable du point de vue sémantique. Cette libération endosse sans aucune difficulté la forme anglaise de *release* (F. Edgerton et J.A.B. van Buitenen). Néanmoins, nous n'approuvons pas la présence de *freedom* en face de *mokṣa* : le mot sanskrit suppose une action qui vise une mise en liberté, qui n'intervient que plus tard, alors que *freedom* – état de ce qui ne subit pas de contrainte – présente la situation une fois que l'action de libération a eu lieu, ce qui provoque un hiatus chronologique. *To be freed* (A. de Nicolás), par sa forme résultative, appelle un commentaire identique. *To be emancipated* (W.Q. Judge) présente le même inconvénient de présentation du procès et connote, de plus, une délivrance d'une autorité supérieure, d'une tutelle (en particulier parentale). Or il s'agit d'une libération des liens de l'existence.

La libération conçue par *mokṣa* trouve son application dans des individus, qui sont des *saṃnyâsin*, qui en déposant leur identité renoncent au monde et abandonnent la société. Le mot sanskrit *saṃnyâsa* témoigne de cette démarche. Traduit exclusivement par *Entsagung* (alld.), il réfère au renoncement, à l'abandon, c'est-à-dire au fait de renoncer par un effort de volonté au profit d'une valeur jugée plus haute. Ainsi le *saṃnyâsin* se détache de ses biens en faisant preuve d'abnégation, de sacrifice. Nous souhaiterions trouver au sein des travaux

anglophones la même signification accordée à *saṃnyāsa*, mais celle-ci est légèrement détournée au profit de **renunciation** (cinq occurrences + un emprunt) : or **renunciation** / **renonciation** (fr.) désigne le fait de renoncer (à un droit, à une charge), l'acte par lequel on renonce ou abandonne un bien moral par exemple. Plus proche de l'abdication, **renunciation** ne transmet pas les mêmes valeurs sémantiques que ne le ferait **renoncement** dans le sens d'abnégation, renoncement à soi. Nous décelons ce même sème dans le lexème nominal *tyāga* (don, sacrifice, renoncement) que certains traducteurs placent en stricte correspondance avec *saṃnyāsa*. Ainsi, R. Boxberger écrit-il *Entsagung*, et A. de Nicolás **renunciation**. Ceci présente le désavantage de ne pas différencier deux termes sanskrits morphologiquement différents. En revanche, les autres locuteurs allemands emploient un parasyndrome de *Entsagung* avec *Verzicht*, que M. von Brück complète d'ailleurs par un participe présent de base verbale *entsagen* : *entsagender Verzicht*. Les locuteurs anglophones font preuve de davantage de recherche lexicale en utilisant : **the abandonment** (F. Edgerton et M. Pati, qui conserve toutefois le terme sanskrit), décrivant l'action de renoncer à une chose, de laisser quelque chose derrière soi. De signification semblable, **[the] detachment** (J.A.B. van Buitenen) insiste sur la notion de séparation, d'éloignement de l'individu de ce avec quoi il était en contact. Cet abandon revêt un caractère processuel intéressant dans l'équivalence construite par W.Q. Judge : **disinterested forsaking**.

Dernière forme de renoncement, nous signalons la présence du mot *muni* (emprunté directement au sanskrit par W.Q. Judge), désignant un ermite ayant fait vœu de silence. Seul un tiers des locuteurs maintient cette motivation en écrivant (*der*) *Schweigende* (R. Boxberger, R. Garbe, P. Schreiner et M. von Brück). Ce dernier complète par ailleurs cette caractéristique par l'indication de la sagesse : *schweigender Weise*. Le sème de sagesse apparaît à de multiples reprises tant en allemand qu'en anglais : *der Weise* (K. Mylius), **the sage** (M. Pati), **the truly wise** (E. Easwaran) peuvent parfaitement convenir. Est-il nécessaire de leur adjoindre un groupe prépositionnel redondant tel **[sage] of steady wisdom** (J.A.B. van Buitenen) ou une relative **[a sage] who insight is firm** (A. de Nicolás). Notons que trois traducteurs anglais insistent sur la fermeté de l'engagement de cet ascète (*der Asket*, terme générique employé par L. von Schroeder) : **steady, firm** et **stabled** (F. Edgerton) relèvent du même champ sémantique. Si ces précisions ne s'avèrent pas réellement indispensables, elles ne constituent pas de faux-sens comme l'adjectif qualificatif **holy** utilisé par F. Edgerton. Par

cet adjectif, ce dernier nous plonge dans la religion judéo-chrétienne en attribuant un caractère sacré et religieux à un ermite hindou, qui n'appartient à aucune Eglise.

En Inde comme en Occident, il a été beaucoup discuté pour savoir si la Bhagavadgîtâ doit être interprétée sur un plan psychologique ou sur un plan cosmique, s'il faut y voir l'apologie de la soumission au devoir (svadharma), ou de l'abandon au divin, ou de la confiance en l'intelligence (buddhi) ou une synthèse de ces trois attitudes. Le salut définitif par-delà la mort et hors du cycle des transmigrations s'obtient-il par la connaissance et la vie d'étude et de chasteté ? La doctrine prévalente est finalement que la connaissance juste fait voir un soi-même comme étant l'entité foncière de toutes les manifestations des éléments de la nature (ciel, soleil, vent, espace, eaux, terre) à la fois et que sa connaissance prime les rituels qui ne valent qu'en le symbolisant. Par la connaissance l'homme entre dans le monde lumineux de Brahman. A défaut de la connaissance il y a, après la mort, retour à une naissance en rapport avec les actes passés.

En conclusion, la Bhagavadgîtâ semble également valable sur le plan du macrocosme que sur celui du microcosme, et rien dans ce texte ne justifie que nous excluons l'un des deux. Dans ces deux domaines, la Gîtâ nous offre en réalité une double synthèse. En matière de philosophie, Kṛṣṇa nous présente plus ou moins brièvement les doctrines du sâmkhya et du yoga, et il se joint aux autres grands maîtres spirituels de l'Inde pour affirmer que les enseignements de ces deux écoles, loin d'être contradictoires, sont complémentaires. C'est dans le cadre de cette tentative d'« ouverture » que se présente la Bhagavadgîtâ, aussi bien sur le plan psychologique que sur le plan cosmogonique.

### III. RESULTATS DE L'ANALYSE TRADUCTOLOGIQUE :

L'activité traduisante se révèle particulièrement complexe. Les langues romanes et germaniques, en dépit de leur parenté linguistique adoptent des fonctionnements différents à la vue des domaines abordés même s'il existe des similitudes rapidement contrebalancées par un grand nombre de dissemblances, qui font la richesse de ces langues. Définir l'activité traduisante revient à déterminer quelles sont ses fonctions, les formes qu'elle revêt et les implications qu'elle suppose. Permettant principalement de communiquer un message à un interlocuteur ne possédant pas les capacités linguistiques pour appréhender directement cet énoncé dans la langue source, la traduction peut être libre ou littérale de telle sorte qu'elle suppose des choix linguistiques que les transmetteurs effectuent en fonction des difficultés rencontrées : se pose le problème du lexique, de la polysémie, de la signification, de la désignation, de la connotation, de l'idiomatisme de la langue étudiée. Le rôle que joue le traducteur dans ses rapports avec le texte source en fonction de son cursus universitaire, de la connaissance qu'il possède de la langue source, de la civilisation de départ et du public auquel il s'adresse n'est pas à négliger : sa personnalité, ses intentions globales vis-à-vis de la tâche qui lui est assignée transparaissent nettement dans sa production par des signes linguistiques.

En nous penchant sur l'expression des grands problèmes métaphysiques que sont la monade humaine, l'existence, l'univers, les dieux et l'ordre de l'univers puis le devoir et la connaissance, nous avons mis en lumière les différences de traitement dont les unités lexicales (qui leur étaient attachées) faisaient l'objet au sein d'idiomes appartenant à la même famille. Nous avons cherché à connaître la nature des équivalences françaises, espagnoles puis allemandes, anglo-saxonnes face aux vocables que nous avons extraits de la Bhagavadgîtâ. Quelles conclusions pouvons-nous tirer des différences ou similitudes intrinsèques à chaque langue et à chaque groupe de langues exposées ?

#### A. TYPOLOGIE DES DIFFERENCES OU SIMILITUDES RELEVÉES DANS LES TEXTES CIBLES

Les différences ou similitudes relevées dans les six traductions françaises, les deux espagnoles, les six allemandes et les six anglo-saxonnes s'orientent selon trois axes :

- les choix éditoriaux, très proches ou radicalement divergents,
- les codes de transcription graphique des phonèmes sanskrits absents des langues cibles,
- le lexique et son traitement.



## 1. les choix éditoriaux :

L'activité traduisante comporte toujours un degré d'« entropie », autrement dit une certaine perte d'information. Le métier de traducteur consiste à choisir entre différentes hypothèses, c'est-à-dire à distinguer ce qui est essentiel de ce qui est accessoire. Ses choix de traduction sont orientés par un choix fondamental concernant la finalité de la traduction, le public-cible, le niveau de culture et de familiarité qu'on lui suppose avec l'auteur traduit et avec sa langue-culture originale. C'est ainsi que le traducteur visera plus ou moins à la « couleur locale », au dépaysement (dans le temps et l'espace) et les lunettes de traducteur seront respectivement des verres colorés ou des verres transparents.

L'identité de la maison d'édition au sein de laquelle la traduction (texte en langue d'arrivée) est publiée influence les choix linguistiques opérés par le traducteur. Les principales différences qui apparaissent entre les travaux d'E. Sénart et d'A. Porte par exemple, de F. Edgerton et d'E. Easwaran, de R. Garbe et de M. von Brück, sont avant tout le résultat des choix édictés par les éditeurs dirigeant les diverses collections. De plus, les caractéristiques biographiques des traducteurs ne sont pas à négliger. Dans cette perspective, nous pouvons rapprocher un certain nombre de transmetteurs du message de la Bhagavadgîtâ et en isoler d'autres en considérant leur biographie, leurs intentions, le plus souvent exposées dans la préface ou l'introduction de leur travail et la maison d'édition de leurs recherches.

### 1.1. biographies :

#### 1.1.1. traducteurs universitaires :

Neuf des vingt traducteurs dont nous avons étudié les travaux sont des universitaires qui s'investissent dans des traductions du domaine de la philosophie ou des sciences humaines en prenant sur leur temps de travail imparti à la recherche. Ces traducteurs sont alors des médiateurs spécialisés, en règle générale des spécialistes du domaine de l'auteur ou du texte qu'ils traduisent : c'est pourquoi ils sont souvent les préfaciers du livre qu'ils donnent au public. Les traducteurs universitaires enseignent le plus souvent le sanskrit ou la civilisation indienne. Appartiennent à cette catégorie :

- les allemands R. Garbe, R. Boxberger – professeur de collège connu dans les milieux universitaires à la suite de travaux portant sur Lessing et Schiller –, K. Mylius, professeur de sanskrit et de civilisation indienne à l'Université de Leipzig, P. Schreiner, qui a étudié l'histoire des religions<sup>164</sup>,

---

<sup>164</sup> En allemand : *Religionswissenschaft*.

l'indologie et la philosophie avant de diriger le département d'indologie à l'Université de Zürich ou encore M. von Brück, professeur d'histoire des religions à Munich – après avoir étudié le sanskrit, l'hindouisme, le bouddhisme et la théologie – qui traduit une version anglaise de la Bhagavadgîtâ, œuvre de B. Griffiths,

- les anglo-saxons F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen, professeur de sanskrit et d'études indiennes à l'Université de Chicago,
- les français E. Sénart et A.-M. Esnoul, qui a traduit ce poème philosophique à la suite d'un cours inédit d'O. Lacombe.

Deux des vingt traducteurs se distinguent de leurs homologues dans la mesure où les langues de départ et d'arrivée possèdent des statuts différents pour chacun d'entre eux. En effet, M. Pati et E. Easwaran, tous deux hindous, entretiennent des rapports très étroits avec la langue sanskrite, sur laquelle ils s'appuient afin de traduire dans une langue non maternelle la Bhagavadgîtâ. Toutefois M. Pati, professeur d'anglais à l'Université de Sambalpur et spécialiste de littérature comparée, a publié de nombreux essais et articles sur les langues sanskrite, hindi et anglaise. E. Easwaran, quant à lui, était professeur de littérature anglaise avant d'émigrer en 1959 aux Etats-Unis et de fonder à Berkeley un centre de méditation nommé *the Blue Mountain Center*. Ce parcours personnel ne place pas sa traduction de la Bhagavadgîtâ dans la même perspective que les autres travaux. Dernier transmetteur universitaire, A. de Nicolás présente la particularité d'être d'origine espagnole, d'avoir vécu en Inde, d'enseigner la philosophie à l'Université de New York et d'avoir traduit la Bhagavadgîtâ en anglais. De même, la traduction espagnole de la Bhagavadgîtâ assignée à J. Mascaró, spécialiste de sanskrit, de pali et de langue anglaise n'a pas été rédigée originellement en espagnol. En réalité, la version en langue catalane que nous avons étudiée est à attribuer à J.M. Abeleria, qui a travaillé sur le texte anglais de J. Mascaró. Ceci suppose plusieurs filtres linguistiques entre les textes en langue source et en langue cible.

#### 1.1.2. autres traducteurs :

En marge de la catégorie des traducteurs universitaires, nous trouvons des énonciateurs plus singuliers. Le premier d'entre eux, W.Q. Judge, irlandais puis citoyen américain, était juriste de formation et de profession. Très intéressé par les doctrines de l'Orient, il fonda *the Theosophical Society* (en 1875) avec H.P. Blavatsky et H.S. Olcott ainsi qu'un mensuel intitulé *The Path* afin de comparer les doctrines orientales et chrétiennes.

La traduction de la Bhagavadgîtâ dont nous disposons correspond à une demande des lecteurs de ce même journal.

Deux autres productions se différencient de la majorité des travaux. Il s'agit des traductions effectuées par M. von Brück et par le binôme C. Rao et J. Herbert. En effet, ces trois traducteurs inscrivent leur travail dans une optique radicalement différente. M. von Brück traduit, selon ses intentions et ses choix, la Bhagavadgîtâ en allemand, mais en transmet le commentaire émis par le sage hindou B. Griffiths, auquel il doit s'adapter. C. Rao et J. Herbert, quant à eux, recréent davantage une traduction de la Bhagavadgîtâ produite par Srî Aurobindo, qu'ils ne traduisent le texte sanskrit selon leur propre volonté.

En dernier lieu, demeure un certain nombre de traducteurs, pour lesquels nous ne disposons pas de renseignements très précis : il s'agit de L. von Schroeder, d'A. Porte, de S. Lévi, de G. Deleury et de J.B. Gutiérrez.

## 1.2. intentions des traducteurs :

### 1.2.1. édition bilingue :

J.A.B. van Buitenen et E. Sénart, tout comme leurs homologues universitaires, s'adressent à un public ayant une certaine familiarité avec les concepts développés et proposent par conséquent une édition bilingue permettant aux lecteurs de parfaire leurs connaissances en sanskrit. Dans l'optique d'une édition bilingue, présentant le texte de départ face au texte en langue d'arrivée, J.A.B. van Buitenen et E. Sénart [sur lequel le premier s'appuie tout en citant également F. Edgerton] sont soumis à une nécessité de plus grande rigueur que d'autres traducteurs. Le public-cible désigné est considéré comme exigeant, très familier soit avec la culture, soit avec la langue originale, en attente d'une traduction aussi proche que possible du texte sanskrit : cette production devant lui permettre de contrôler sa propre capacité à traduire le texte original. E. Sénart et J.A.B. van Buitenen, présentent le texte original et le texte en langue-cible côte à côte en tentant de concilier trois impératifs si souvent inconciliables : avant tout « faire passer le sens » dans son intégralité dissimulée, mais aussi assurer une lisibilité satisfaisante, et en même temps, permettre une double lecture en disposant des indices qu'un lecteur, plus cultivé, est à même d'appréhender. Les lecteurs d'une telle édition connaissent suffisamment la langue pour souhaiter établir le lien entre ce qu'ils sont en train de lire et ce qu'ils savent déjà des concepts clefs de la culture considérée, voire caresser l'ambition aventureuse de vérifier la traduction.

### 1.2.2. traductions littérales :

Sept ouvrages ne sont pas particulièrement destinés à un public exclusivement universitaire ou très versé dans l'hindouisme. La connaissance du sanskrit par le lecteur n'est pas considérée comme un pré-requis alors même que les traducteurs manifestent une grande connaissance de l'hindouisme en général et du sanskrit en particulier. Ainsi les intentions des allemands R. Garbe, R. Boxberger, K. Mylius, P. Schreiner, des anglo-saxons W.Q. Judge, F. Edgerton, des français S. Lévi, G. Deleury, A.-M. Esnoul et O. Lacombe résident dans une volonté de présenter aux lecteurs de leur époque une version accessible – tant du point de vue de la langue que du sens – du texte sanskrit, comme en témoignent les introductions des différents ouvrages. K. Mylius conçoit sa production non dans l'esprit d'une poésie réécrite, mais selon une approche philologique (la plus fidèle possible) d'un texte classique hindou fascinant, néanmoins éloigné de notre civilisation. W.Q. Judge propose une exposition non académique des doctrines hindoues, l'interprétation du poème étant laissée à la charge de chaque lecteur. F. Edgerton, qui se réfère également aux travaux d'E. Sénart et de R. Garbe, fournit, quant à lui, une traduction qu'il qualifie lui-même de « *literal* (littérale) », résultat d'un long travail d'étude très complet mené avec ses étudiants. La traduction produite représente une sorte de point d'orgue de ses recherches dans ce domaine.

### 1.2.3. ouvrages grand public :

En parallèle avec les travaux évoqués dans la rubrique précédente, nous rencontrons des œuvres destinées à un plus large public. Ainsi, dans la postface de son livre, A. Porte ne parle pas tant d'une traduction que d'une lecture du texte sanskrit, en expliquant les choix qu'il a réalisés en passant sous silence, nombre de termes sanskrits. Selon lui, une trop grande fidélité à l'original – par la conservation des termes patronymiques ou des concepts répandus dans l'hindouisme – rendrait la lecture de la traduction moins facile, moins agréable. A. Porte argumente son propos en affirmant que ce maintien particulier de la diversité des dénominations des deux principaux protagonistes conférerait un côté « suranné »<sup>165</sup> à la traduction. Il avance pour cela le fait que le sanskrit recourt largement aux composés grammaticaux, qui trouvent une place naturelle au sein des shloka, mais qui sont difficilement traduisibles en français par un autre procédé que la décomposition. Dans sa traduction, A. Porte poursuit en conséquence l'objectif de s'attacher à la parole plutôt qu'à la lettre du poème, légitimant des écarts importants entre les termes employés en français par rapport aux

---

<sup>165</sup> Extrait de « De la lecture du sanskrit et de la traduction de la Bhagavad-Gîtâ », p.146, in *Bhagavad-Gîtâ*, PORTE (Alain), Arléa, Paris, 1995, 167 pages.

acceptions traditionnelles sanskrites. De même, L. von Schroeder laisse le lecteur relativement libre d'interpréter à sa guise la traduction qu'il effectue de la Bhagavadgîtâ. Ce travail de L. von Schroeder, en raison de son caractère esthétisant, a par ailleurs été qualifié de « *schöne poetische Übertragung*<sup>166</sup> ». Néanmoins, si cet énonciateur ne tombe pas dans un excès d'érudition, il ne sombre pas plus dans un excès de simplification ou de vulgarisation, à l'instar de J.B. Gutiérrez.

#### 1.2.4. traductions à visée particulière :

En marge des travaux cités précédemment, nous sommes confrontés à des traductions à visées plus spécifiques. E. Easwaran présente la Bhagavadgîtâ, selon un point de vue qui lui est propre, comme un texte autonome du Mahâbhârata, semblable aux Upaniṣad. Se référant constamment à la culture grecque, il compare Arjuna à Achille, le Chant du Bienheureux à l'Illiade. Tout laisse à penser qu'il cherche à légitimer son travail et à le rendre accessible à des lecteurs occidentaux imprégnés de culture grecque. Sa traduction se présente davantage sous la forme d'une vision de la Gîtâ que d'une transmission fidèle et objective du texte sanskrit.

En dernier lieu, A. de Nicolás souhaite renforcer les liens entre Occident et Orient en relatant son expérience personnelle et en expliquant que ce livre l'a obligé à se « ré-incarner »<sup>167</sup> en raison de son aspect mélodique. A. de Nicolás insiste sur l'importance de la métrique dans ce poème et sur sa musicalité qu'il convient de rendre le plus parfaitement possible.

M. Pati recourt explicitement à nombre de traductions antérieures, axant tout son travail sur le commentaire de la Bhagavadgîtâ. Il s'agit davantage d'un traité d'explication que d'une présentation objective et exhaustive du texte. Ainsi tous les shloka ne sont pas traduits, loin s'en faut. Seuls les plus significatifs à ses yeux sont traités, tandis qu'il est fait allusion à la lettre des autres.

Cette diversité des points de vue nous amène à considérer les maisons d'édition, qui publient de tels ouvrages. Influencent-elles les choix lexicaux, énonciatifs des traducteurs ?

#### 1.3. maisons d'édition :

Nous rencontrons quatre grands types de maisons d'édition :

---

<sup>166</sup> Traduction : [...] belle traduction poétique [...]

<sup>167</sup> "[...] This book has forced me to re-embodiment [...]" in Introduction The Bhagavad Gîtâ, NICOLAS (Antonio de), Nicolas-Hays, York Beach, 1991, 128 pages.

- les PRESSES UNIVERSITAIRES : Presses des Universités de Chicago (J.A.B. van Buitenen), de Harvard (F. Edgerton), du Cercle de théosophie<sup>168</sup> (Theosophical University Press/W.Q. Judge) ;
- les éditions destinées à un PUBLIC ÉRUDIT : Belles Lettres (E. Sénart), Librairie d'Amérique et d'Orient / Adrien Maisonneuve (S. Lévi), Imprimerie Nationale (G. Deleury), *Buchgesellschaft* (R. Garbe) ;
- les éditions de POCHE à vocation « SAVANTE » : Seuil Points Sagesse (A.-M. Esnoul et O. Lacombe) et Debate, siete libros para acercarse a Oriente (J. Mascaró) dont la vocation principale, en raison de leur format, est de proposer aux lecteurs dans une option financièrement accessible des textes du patrimoine culturel mondial ;
- les éditions de POCHE à vocation « GRAND PUBLIC » : Arléa, collection Retour aux grands textes (A. Porte), *Reclam* (R. Boxberger), *Deutsches Taschenverlag* – DTV – (K. Mylius), *Deutsche Gelbe Reihe* – DGR – (L. von Schroeder), *Benziger* (P. Schreiner), *Kösel* (M. von Brück), Nicolas-Hays (A. de Nicolás) ;
- les éditions de POCHE à vocation SPÉCIFIQUE : A. Michel insère la traduction de la *Bhagavadgîtâ* commentée par Srî Aurobindo (C. Rao et J. Herbert) dans la collection *Spiritualités vivantes*. Sangam Books (M. Pati) a imprimé l'ouvrage directement en Inde. Penguin Books (E. Easwaran) présente une collection "New age books for mind, body and spirit" à forte connotation spirituelle. Edaf (J.B. Gutiérrez) offre une sélection de textes spirituels, livres religieux métaphysiques et philosophiques de cultures distinctes au sein de la collection Arca de sabiduría.

En conséquence, il n'y a rien de surprenant à ce que nous trouvons les traductions les plus littérales et les plus exigeantes, les mieux documentées publiées par des services d'impression universitaires, dédiés spécifiquement à la publication des recherches menées au sein de l'Université concernée. Des maisons d'édition, comme les *Belles Lettres* ou la *Librairie d'Amérique et d'Orient*, développent la diffusion de travaux sérieux et fiables s'adressant tout de même à un plus grand nombre. En dernier lieu, les collections de livre de poche poursuivent une visée éditoriale orientée vers la création d'un large catalogue de textes

---

<sup>168</sup> La *théosophie* représente une doctrine imprégnée de magie et de mysticisme, qui vise à la connaissance de Dieu par l'approfondissement de la vie intérieure et à l'action sur l'univers par des moyens surnaturels.

pouvant être qualifiés de classiques, et qui s'adresse à un public plus curieux et soucieux d'apprendre que réellement initié au domaine étudié.

Le cursus de chaque traducteur, la maison d'édition au sein de laquelle il publie son travail constituent autant de facteurs expliquant les divers choix linguistiques opérés par les traducteurs. Quelles formes ces choix revêtent-ils ? En premier lieu sont concernées les transcriptions graphiques, en second lieu le lexique, qui connaît différents traitements.

## 2. transcription graphique :

La transcription graphique des phonèmes propres à la langue sanskrite n'est pas identique selon les traducteurs. Diverses stratégies, concrètement visibles dans les patronymes et les concepts clefs sanskrits, ont été adoptées pour résoudre le problème posé par des phonèmes absents de nos langues. Afin de comparer les graphies adoptées, nous nous intéressons aux voyelles longues a, i, u, aux voyelles brèves u et r (prononcée habituellement [ri]), à la consonne palatale sifflante sourde, aux consonnes cérébrales rétroflexes sourdes sifflante et occlusive simple, aux cérébrales rétroflexes sonores occlusive simple et nasale, à la nasale palatale, à l'anuvāra et au visarga.

### 2.1. voyelles longues et voyelles brèves :

La plupart des traducteurs tient compte de la longueur des voyelles. Certains la notent par un accent circonflexe au dessus du graphème. Ainsi lisons-nous, par exemple, âtman dans les travaux de trente pour cent des traducteurs : à savoir chez R. Garbe, L. von Schroeder, C. Rao et J. Herbert, G. Deleury, A.-M. Esnoul et O. Lacombe, A. Porte, S. Lévi et E. Sénart.

Une plus grande proportion d'énonciateurs (trente-cinq pour cent, soit sept traducteurs sur vingt) notifie la longueur en surmontant le graphème d'un trait horizontal ; nous rencontrons alors ātman chez A. de Nicolás, W.Q. Judge, E. Easwaran, J.A.B. van Buitenen, F. Edgerton, P. Schreiner, K. Mylius. Seul R. Boxberger mentionne la longueur des voyelles a, i et u par un point sous la voyelle concernée : purusçā. De même, il n'y a que G. Deleury à pointer la voyelle brève notée u (se prononçant [u]) par un digramme o-u.

Parallèlement à ces procédures, certains transmetteurs n'attachent pas d'importance à la longueur vocalique et omettent de la marquer. Il s'agit de M. Pati, M. von Brück, J. Mascaró et J.B. Gutiérrez.

La voyelle r connaît également des traitements divers, selon les traducteurs et paradoxalement, chez un même traducteur en fonction de ses occurrences dans les lexèmes

sanskrits. A. de Nicolás, J.A.B. van Buitenen, F. Edgerton, R. Garbe, P. Schreiner, K. Mylius assignent à cette voyelle un point sous la ligne tandis qu’A.-M. Esnoul et O. Lacombe ne la retranscrivent pas d’une manière particulière. W.Q. Judge, E. Easwaran, M. Pati, L. von Schroeder, R. Boxberger, M. von Brück, C. Rao et J. Herbert, G. Deleury, A. Porte et S. Lévi ajoutent un i à r, afin de rendre compte de la valeur de la voyelle. E. Sénart procède à une fusion des deux tendances en écrivant un point sous r et en y adjoignant le graphème i. Cette combinaison de signes peut paraître légèrement redondante. En revanche, elle se révèle moins surprenante que la méthode de J. Mascaró et de J.B. Gutiérrez, qui sauvegardent r (sans autre distinction) dans le lexème *prakṛti*, par exemple, mais qui le transforment en –ri dans *Kris(h)ṇa*. Afin d’expliquer ce traitement divergent, nous émettons l’hypothèse que ces deux traducteurs ne souhaitent pas dépayser leurs lecteurs en rompant avec l’usage, qui veut que *Kṛsna* soit le plus souvent orthographié en *Krishna*. Par ce biais, les traducteurs espagnols maintiennent un lien de parenté entre le personnage de *Kṛsna*, dont tout lecteur a déjà inévitablement entendu parler, indépendamment de l’étendue de ses connaissances en sanskrit, et l’avatâr de *Viṣṇu*, présenté dans la *Bhagavadgītā*.

## 2.2. consonnes :

Les consonnes sur lesquelles nous nous penchons sont au nombre de six. Il s’agit de :

- la consonne palatale sifflante sourde ;
- les cérébrales rétroflexes sourdes : la sifflante s, l’occlusive simple t ;
- les cérébrales rétroflexes sonores : l’occlusive simple d, la nasale n ;
- la nasale palatale : ñ.

La consonne palatale sifflante sourde connaît plusieurs graphies. Elle se transforme soit en **ś** (A. de Nicolás, W.Q. Judge, J.A.B. van Buitenen, P. Schreiner, K. Mylius, R. Garbe), soit en **sh** (E. Easwaran, R. Boxberger, M. von Brück, J.B. Gutiérrez, C. Rao et J. Herbert, A. Porte, S. Lévi et G. Deleury), soit en **ç** selon une convention adoptée au Congrès de 1956 (L. von Schroeder, A.-M. Esnoul et O. Lacombe et E. Sénart), soit en un simple **s** (M. Pati, F. Edgerton et J. Mascaró) de sorte que nous lisons aussi bien *aśvattha* que *ashvattha*, *asvattha* ou encore *açvattha* (le figuier sacré).

En revanche, nous pouvons rapprocher la transcription de la cérébrale rétroflexe sourde, occlusive simple t, des cérébrales rétroflexes sonores occlusive simple d et nasale n, car elles font l’objet d’un maintien chez sept traducteurs. C’est le cas dans les travaux d’A. de



Nicolás, J.A.B. van Buitenen, F. Edgerton, P. Schreiner, K. Mylius, R. Garbe et E. Sénart. Dans les autres travaux, elles n'apparaissent que sous la forme des graphèmes latins t, d, et n.

Toutefois, la cérébrale rétroflexe sourde sifflante n'est pas aussi unanimement rendue. La plupart des traducteurs a souhaité lui adjoindre une aspiration : elle s'écrit alors **sh** (M. von Brück, L. von Schroeder, E. Easwaran, W.Q. Judge, M. Pati, J.B. Gutiérrez, C. Rao et J. Herbert, G. Deleury, A.-M. Esnoul et O. Lacombe, A. Porte, S. Lévi et E. Sénart, voire **sch** (R. Boxberger), ou tout simplement **s** (J. Mascaró). Au demeurant certains énonciateurs tentent d'en souligner la valeur particulière en conservant un s souligné d'un point : c'est le cas de R. Garbe, K. Mylius, P. Schreiner, J.A.B. van Buitenen, F. Edgerton et A. de Nicolás. Nous relevons par conséquent dans le poème les orthographes suivantes de Krsna : K[ri]shna, Krischna, Krisna ou **Krsna** avec des points sous r, s et n.

Quant à la nasale palatale ñ, elle ne subsiste que dans les travaux suivants : A. de Nicolás, W.Q. Judge, J.A.B. van Buitenen, F. Edgerton, P. Schreiner, J. Mascaró, A.-M. Esnoul et O. Lacombe et E. Sénart.

### 2.3. phonèmes divers :

Dans cette rubrique, il convient de considérer l'anuvâra et le visarga, deux phonèmes particuliers et inclassables.

L'anuvâra m est soit transcrit à l'aide de la graphie italique, soit associé à un point sous la ligne, soit ignoré. Seul le germanophone P. Schreiner a opté pour la graphie italique alors qu'A. de Nicolás a préféré noter m avec un point, de même que J.A.B. van Buitenen, R. Garbe et E. Sénart. Les autres transmetteurs se contentent de noter l'anuvâra grâce à la lettre m.

Peu de termes désignant des concepts clefs de l'hindouisme comporte un visarga, de sorte qu'il n'a que peu de chances d'apparaître dans les traductions qui nous occupent. Aussi n'est-il préservé que dans de très rares travaux. Nous le retrouvons principalement sous la plume de J.A.B. van Buitenen et d'E. Sénart.

Sans considérer les graphèmes sanskrits *y*, *v* et *w* comme singuliers, nous notons que leur traitement par les locuteurs allemands fait l'objet d'une attention particulière. Les germanophones gardent le *y* sanskrit à la place du *j* allemand (Yoga devrait s'écrire \**Joga* en allemand) ainsi que le *v* de *Veḍa*, qui devrait être rendu par un *w*. Ces maintiens qui peuvent paraître évidents à des locuteurs francophones ne le sont pas pour des germanophones qui attribuent une valeur phonique différente à ces graphèmes dans leur langue. De même, le *v*

espagnol n'a-t-il pas la même valeur que le v sanskrit. Or J. Barrio Gutiérrez associe le terme sanskrit *adhyaṇa*, qui désigne la lecture des Veda à *estudiar las Vedas*.

graphèmes	phonèmes en sanskrit, français	phonèmes en allemand	phonèmes en espagnol
y	[j], semi-voyelle	[y], selon l'alphabet phonétique international	[j], semi-voyelle
v	[v], fricative labiodentale sonore	[f], fricative labiodentale sourde	[b], occlusive labiale sonore
w	[v], fricative labiodentale sonore	[v], fricative labiodentale sonore	[v], fricative labiodentale sonore

#### 2.4. quelles conclusions ?

Trois types de réponses sont apportés par les traducteurs à la question de la transcription graphique. La plus simple consiste évidemment à utiliser des signes graphiques arbitraires auxquels une certaine valeur phonique est associée sans se soucier de savoir s'ils existent dans la langue cible ou non. Le recours aux symboles en est une illustration : l'accent circonflexe, le point sous le graphème, le trait au-dessus sont autant de signes distinctifs. Ce travail est effectué le plus souvent par les traducteurs les plus consciencieux et les plus compétents dans le domaine sanskrit.

La deuxième optique consiste à employer des graphèmes présents dans la langue cible ou dans des langues européennes connues de l'énonciateur. Ceci équivaut à adopter des conventions graphiques très répandues dans les milieux universitaires européens : ainsi la sifflante palatale devient ç.

En revanche, un troisième moyen consiste à associer des graphèmes présents dans la langue cible dans la perspective de rendre précisément la valeur phonique initiale sanskrite. R. Boxberger écrit, à la place d'Arjuna, *Ardschuna*, soulignant la valeur du – j – sanskrit, que S. Lévi traduit pareillement en associant d et j dans *Djardana*. Néanmoins R. Boxberger ajoute une valeur de chuintante absente, semble-t-il, du sanskrit.

En conséquence, les stratégies mises au point afin de transcrire dans quatre langues cibles différentes des phonèmes absents de ces dernières se ressemblent au plus haut point. La plus grande rigueur et la constance demeurent l'apanage des traducteurs très versés dans le sanskrit, quelle que soit la langue cible par laquelle ils s'expriment.

### 3. traitement du lexique :

Nous avons étudié les productions de vingt traducteurs sous l'angle des lexèmes sanskrits contenus par la Bhagavadgîtâ et désignant des concepts métaphysiques répondant à cinq grandes questions [la monade humaine, l'existence, l'univers, dieu(x) et l'ordre de l'univers, le devoir et la connaissance] en nous fondant sur deux familles de langues : les langues romanes, française et espagnole d'une part et les langues germaniques, allemande et anglaise d'autre part. A partir de cette comparaison des productions des différents traducteurs, il nous est à présent possible de caractériser plus globalement les traductions en fonction des procédés utilisés par les énonciateurs et de la visée traduisante de ces derniers. La prise en compte du lexique par les traducteurs de langues romanes et de langues germaniques délivre de nombreuses informations quant à la familiarité des énonciateurs avec la langue de départ, à leurs choix de traduction, à la capacité d'adaptation de la langue d'arrivée au lexique source.

Nous distinguons trois types de procédés : les emprunts, les apports sémantiques, que sont les incrémentalisations, les développements, les notes et les procédés lexicaux sous forme d'idiolecte, de mise en relief, de nominalisation, d'extension, et de collocation.

#### 3.1. les emprunts :

L'EMPRUNT, si nous nous référons à sa définition théorique, traduit une lacune, le plus souvent métalinguistique. Ce procédé le plus simple de tous les procédés de traduction revient à insérer dans le texte en langue d'arrivée un terme de la langue de départ sans lui faire subir une quelconque modification, soit que le concept soit inconnu en langue d'arrivée, soit qu'il appartienne à un domaine technique nouveau. Tant qu'il n'est pas assimilé, ou au moins en voie d'intégration, c'est-à-dire tant qu'il est perçu par l'utilisateur ou le lecteur comme élément étranger, un emprunt constitue un xénisme. Ce phénomène dépend du but recherché par l'énonciateur, autrement dit des intentions éventuellement stylistiques qu'il tente de servir, en même temps que du type de public auquel il s'adresse. Il constitue également une réponse à une motivation sociolinguistique du prestige de l'autre langue. Néanmoins en dépit des besoins réels de recours à l'emprunt en l'absence de signifié dans la civilisation-cible, il n'en demeure pas moins que tout traducteur dispose de trois moyens minima lui permettant de ne pas en faire usage : c'est-à-dire l'*incrémentalisation* – un rapprochement par contiguïté de sens sur lequel nous reviendrons –, les *notes de traducteur*, qui s'apparentent à un travail de recherche supplémentaire et enfin l'*équivalence*.

Selon la définition théorique, l'utilisation de l'emprunt témoignerait soit de l'absence de certains concepts dans la civilisation-cible, soit de l'incompétence du traducteur à trouver

une équivalence à la notion, soit en dernier lieu de la volonté stylistique du traducteur. Qu'en est-il dans les traductions qui nous occupent ?

### 3.1.1. nature des emprunts :

Quels sont les concepts concernés par cette technique de l'emprunt ?

#### 3.1.1.1. les patronymes :

La majeure partie des emprunts effectués à la langue sanskrite par les traducteurs relève du domaine de la désignation des personnages, principaux ou secondaires. Il est en effet légitime de conserver les patronymes ou les matronymes des protagonistes dans la mesure où face à de tels termes nous nous heurtons à la question de l'intraduisibilité. Il n'est guère envisageable de trouver des équivalences à de semblables vocables. Ainsi, dans les productions qui nous occupent, les noms des peuples, des différentes ethnies sont translittérés selon le code grapho-phonétique adopté par l'énonciateur : nous lisons par exemple *Rudras*, *Yakṣas*, *Rakṣas*, *Bṛhaspati*, *Skanda*. Aux noms des personnages s'ajoutent également les toponymes tels *Meru* (montagne) (X, 23), *Himālaya* (X, 25).

Un seul énonciateur s'attache davantage à traduire ou à fournir des équivalences aux patronymes. Ainsi A. Porte rend plusieurs dénominations par une unique équivalence française conformément à sa prise en compte des patronymes ou matronymes attribués aux protagonistes principaux *Arjuna* et *Kṛṣṇa*. Ainsi certaines désignations de divinités, de tribus ne sont pas présentées par un terme sanskrit, mais font l'objet d'une traduction : *yakṣas* et *rakṣas* deviennent, chez ce transmetteur, par exemple « les forces telluriques ». Cependant, il arrive qu'A. Porte se montre plus rigoureux et attribue de son propre chef une désignation sanskrite à un terme tout à fait susceptible d'apparaître en français, comme s'il jugeait sa connaissance par un grand nombre de lecteurs comme n'est pas acquise. C'est le cas du terme *vitta-iṣa* qui désigne le dieu des richesses qu'A. Porte présente sous les traits de *Kubera* dont la limpidité sémantique n'est pas certaine.

Parallèlement aux patronymes ou matronymes, nous identifions une autre catégorie de notions qui sont préservées sous leur vocable sanskrit.

#### 3.1.1.2. les notions absentes de la civilisation-cible :

Les emprunts concernent également des notions ou des concepts absents de notre civilisation et qui ne trouvent pas facilement d'équivalences dans nos langues indo-européennes. Des tentatives de traduction de concepts propres à l'hindouisme seraient envisageables, mais rendent nécessaires des explications qui allongent le texte sans pour

autant prouver leur efficacité sur le plan de la compréhension. Quels sont les termes majoritairement conservés ?

Des concepts fondamentaux de l'hindouisme sont maintenus de manière totalement légitime : ceux-ci s'articulent autour des domaines essentiels qui sont la composition de la monade humaine, la cosmogénèse, les dieu(x) et l'ordre de l'univers et en dernier lieu la connaissance et les pratiques rituelles, autant de questions métaphysiques abordées précédemment. Quels sont concrètement les items empruntés à la langue sanskrite ? Sont-ils identiquement empruntés en français, en espagnol, en allemand et en anglais ou relevons-nous des différences ?

#### 3.1.1.2.1. *items relatifs à la monade humaine* :

Appartenant à ce champ notionnel, nous extrayons des traductions en langues romanes et germaniques les items suivants qui apparaissent dans un ordre de fréquence décroissant. En premier lieu, nous trouvons les lexèmes âtman (XV, 17), buddhi, maṇas, ahaṃkāra et indriya (R. Boxberger). Très rare est l'emprunt de deha/dehin, dont nous notons une occurrence dans les travaux de G. Deleury. J. Mascaró emprunte, quant à lui, prāṇāpāna (lecture V, shloka 27-28), de même que J.A.B. van Buitenen, qui l'accompagne d'une note de fin d'ouvrage explicative sur laquelle nous reviendrons. Seuls J. Mascaró et R. Boxberger mentionnent amṛta (non soumis à la mort).

Nous enregistrons également la présence des dénominations sanskrites des différentes castes auxquelles les êtres humains appartiennent. En effet, certains traducteurs préfèrent les employer directement ou les adapter à leur idiome : sont présents brāhmaṇa, vaiçya, ksatriya ou encore çūdra.

#### 3.1.1.2.2. *items relatifs à la cosmogénèse* :

Les termes sanskrits faisant l'objet d'un emprunt à la langue source désignent, la plupart du temps, des concepts absents de nos civilisations qu'il s'agisse d'éléments de la nature prakṛti (XVIII, 40) tel que le figuier sacré, le plus souvent conservé sous la forme d'açvattha (XV, 3), du cinquième élément âkâça, d'animaux qui symbolisent l'Inde comme les nāga, des dieux qui peuplent l'univers (deva, asura, âditya). La cosmogonie fait également appel à un grand nombre de forces créatrices inconnues en Occident donc dénommées en sanskrit : puruṣa (X, 12), puruṣottama (XV, 18), prajāpati, mâyâ, Īçvâra. Paraissent incontournables des notions telles que Brahman (X, 12), Brahmâ (XI, 37). Le maintien des trois tendances fondamentales sur lesquelles la nature est bâtie et avec elles leur identification

précise s'avère plus aléatoire : le vocable *guṇa* n'est pas systématiquement décelable dans toutes les productions ; dans de nombreux cas, il est traduit à la suite des formes qu'il revêt [respectivement *sattva*, *rajas*, *tamas* (XVIII, 9, 8, 7)].

#### 3.1.1.2.3 items relatifs aux dieux et à l'ordre de

##### l'univers :

Les dénominations des dieux constituant le panthéon védique relèvent de la catégorie des patronymes de sorte qu'elles sont presque systématiquement extraites de la langue sanskrite et incorporées aux textes en langues indo-européennes. Seule la notion de *dharma* (en emploi isolé et en composition) est quelquefois empruntée, comme chez J.B. Gutiérrez et M. Pati.

#### 3.1.1.2.4. items relatifs à la connaissance et aux

##### pratiques rituelles :

Nous retrouvons dans cette catégorie les différentes formes de *yoga* : *sāmkhya*, *karmayoga*, *jñānayoga*, *bhaktiyoga* en composition ou en emploi autonome. La connaissance est détenue par les *Ṛsi* (X,2), voyants, sages dont la fonction n'est guère familière à des lecteurs occidentaux, mais qui sont mentionnés en sanskrit par E. Sénart, C. Rao et J. Herbert. La connaissance permet de devenir un *saṃnyāsīn* (VI,1) chez J.B. Gutiérrez, R. Garbe, W.Q. Judge, E. Easwaran ou d'atteindre le *saṃādhi* (J.B. Gutiérrez). Sont également évoqués la syllabe sacrée *Om*, le liquide *soṃa*, ainsi que les grands textes fondateurs de la doctrine exposée : les *Veḍa* (XI, 48), le *Veḍānta*. Plus rarement mentionnée, la *ṣṛuti* se lit chez J.B. Gutiérrez.

En revanche, il arrive que des traducteurs réalisent des emprunts à la langue sanskrite qui ne sont pas des plus justifiés. Ainsi, E. Sénart emploie des termes tels que *Kāla* (le Temps, X, 30), *Mārgaṣṣha* (un des mois de l'année qui ne connaît pas d'équivalent dans notre civilisation, X, 35), *sūtra* (XIII, 4) (compositions métriques) ou encore *maḥara* (X, 31) que nous pourrions traduire par dauphin. Il en est de même pour les termes *sidḍha* (C. Rao et J. Herbert), *avyakta* (« non développé », R. Boxberger), l'expression *catuḥ varnyam* (IV, 13 / J. Mascaró) ou encore la triade *aḍhibhuta*, *aḍhidaiva*, *aḍhiyajña* reprise par M. Pati et E. Easwaran, qui n'a pas grand sens si elle n'est pas accompagnée d'une traduction sous forme de note explicative ou d'incrémentalisation.

### 3.1.2. forme des emprunts :

Les emprunts effectués par les locuteurs francophones, hispanophones, germanophones et anglophones ne revêtent pas une forme strictement identique ; cette dernière se trouve co-déterminée par la présence ou l'absence d'un glossaire en début ou en fin d'ouvrage. En effet, la proportion d'items sanskrits empruntés est corrélée avec la présence d'un glossaire. Les traducteurs recourant le plus fréquemment à ce procédé rédigent parallèlement un glossaire dans lequel nous retrouvons soit une définition des termes sanskrits présents dans la traduction, soit des vocables n'ayant pas été suffisamment expliqués par le contexte, seconde perspective choisie par C. Rao et J. Herbert. Contiennent des index les travaux de C. Rao et J. Herbert, J.B. Gutiérrez, K. Mylius, R. Boxberger (le glossaire est antéposé à la traduction), P. Schreiner, F. Edgerton, E. Easwaran, A. de Nicolás, S. Lévi, A.-M. Esnoul et O. Lacombe, soit onze travaux sur vingt. Plus de cinquante pour cent des émetteurs jugent nécessaire la composition d'un glossaire regroupant les termes sanskrits, qui ne sont pas directement accessibles ou mémorisables par un lecteur occidental. Comme nous nous en apercevrons ultérieurement, l'absence de glossaire est, le plus souvent, compensée par des notes de bas de page ou de fin d'ouvrage, voire par des commentaires émis par le traducteur ou par un philosophe hindou.

Lorsque nous constatons la présence d'emprunts dans le texte en langue d'arrivée, ceux-ci se différencient d'une part par la police de caractère qui leur assignée, d'autre part par leur localisation et leur environnement.

En effet, certains transmetteurs de la Bhagavadgîtâ soulignent la présence d'emprunts en les écrivant en italique. C. Rao et J. Herbert procèdent de la sorte de même que R. Garbe, P. Schreiner, M. Pati, F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen, E. Easwaran, W.Q. Judge, A. de Nicolás. Nous devons cependant établir une distinction entre les emprunts de patronymes auxquels ne sont pas attribués de police particulière et les emprunts correspondant à des notions clefs de l'hindouisme mises particulièrement en valeur. L'utilisation de guillemets, comme s'y livrent J.B. Gutiérrez et L. von Schroeder, représente un second moyen d'isoler les vocables sanskrits du reste des shloka.

Parallèlement, tous les traducteurs n'insèrent pas identiquement les termes sanskrits dans les shloka en langue d'arrivée. Plusieurs cas de figure se présentent :

- le terme sanskrit est employé dans le texte en tant que lexème autonome. R. Boxberger intègre complètement l'item sanskrit à sa traduction, de même que J.A.B. van Buitenen ;

- le terme sanskrit est présent en emploi isolé, mais se voit accompagné soit d'une traduction placée entre parenthèses ; citons *adhidaiva* (**pertaining to the gods**) {M. Pati}, *saṭtva* (**light, wisdom**) {A. de Nicolás}, soit d'une note de bas de page ou de fin d'ouvrage : J.A.B. van Buitenen emploie *prāṇāpāna* dans le texte anglais, mais mentionne sa traduction en note (**inhalation, exhalation**) ;
- le vocable sanskrit apparaît au sein des shloka, mais en tant qu'illustration de son équivalence. Il est fréquemment placé entre parenthèses. A titre d'exemple nous pouvons citer *renonciation* (*saṅnyāsa*) {C. Rao et J. Herbert}, *die Wunderkraft* (*mâyâ*) {R. Garbe}, « *Vernunft* » (*saṃkhyā*) {R. Boxberger}, *scholars* (*brāhmaṇas*) {M. Pati}, *the sacred syllabe* (*Om*) {F. Edgerton}, *meditation* (*saṃādhi*) {A. de Nicolás}, *the deluding power* (*mâyâ*) {A. de Nicolás}, sorte de lexie reprise tout au long du poème, et répétée à un shloka d'intervalle (lecture VII, shloka 14 et 15) ;
- le terme sanskrit n'est perceptible que dans les notes de bas de page. Son rôle consiste à expliquer le vocable en langue d'arrivée auquel il est attaché. Nous lisons dans la traduction de J. Mascaró le groupe nominal *la acción* (lecture II, shloka 47) accompagné de la note de bas de page (*kaṛma*). Sont associés pareillement *la eternidad/amṛta* (II,15), *lo irreal/aśat* (II,16), *el deber/dharma* (II,7) pour n'en citer quelques-uns. Lecture III, shloka 27 : *die Eigenschaften* + note « *die Gunas, die Qualitäten, die Eigenschaften oder Kräfte der Natur* » {L. von Schroeder}. Ou encore (*die Vernunft* (XIII, 5) est relié à une note qui le place en parallèle avec le mot sanskrit *buddhi* {M. von Brück}. De même, J.A.B. van Buitenen écrit *the spirit, the theory* et leur assigne respectivement les notes de fin d'ouvrage rapportées à chaque chapitre : *buddhi, sâmkhya*.

Les traducteurs usent indifféremment de ces quatre procédés à l'exception de J.B. Gutiérrez, qui emploie isolément quelques termes sanskrits en leur assignant simplement des guillemets. Dans la plupart des autres travaux, quelle que soit la langue d'arrivée, les lexèmes



sanskrits se lisent tant dans le corps de texte, que dans les notes de bas de page ou de fin d'ouvrage.

Alors que nous recherchions les items empruntés à la langue sanskrite, nous avons relevé un autre procédé permettant de signaler au lecteur que le mot (en langue d'arrivée) qu'il est en train de lire a nécessité une recherche d'équivalence plus pointue. Dans deux productions, nous enregistrons la présence d'unités lexicales cibles entre guillemets ou en italique. En effet, L. von Schroeder écrit en italique le lexème nominal *Natur* (XIII, 29) en référence à *Prakṛti*, qui n'est mentionné que dans le glossaire. De même M. Pati traduit le terme sanskrit *yoga* par **practice**, qu'il insère entre des signes typographiques différents de ceux marquant la présence de discours rapporté.

### 3.1.3. fréquence des emprunts :

Les emprunts effectués pour rendre certaines notions sont d'une occurrence plus ou moins grande selon les traducteurs. C'est ainsi qu'E. Sénart conserve davantage de termes sanskrits que les autres énonciateurs français. A.-M. Esnoul recourt fréquemment aux emprunts, mais dans une moindre mesure, il est vrai, qu'E. Sénart. Les cinq autres traducteurs, S. Lévi, C. Rao et J. Herbert, G. Deleury et A. Porte ne se comportent pas réellement de la même façon. Si nous comparons les stratégies mises en place par les traducteurs francophones, nous nous rendons compte que Sylvain Lévi recourt aux emprunts pour des notions réellement absentes de notre civilisation : *Brahman*, *rajas*, *saṭtva*, *taṃas* qu'il présente sous leur forme sanskrite tout en les accompagnant d'un appel de note, soit de bas de page, soit de fin d'ouvrage. En cela, le comportement de S. Lévi se rapproche de celui de J. Mascaró et de J.B. Gutiérrez, qui se résolvent difficilement à recourir à l'emprunt. En revanche, A. Porte, de même que G. Deleury, n'use que très rarement d'emprunts au sanskrit, préférant recourir à des équivalences plus ou moins précises ou à de longs développements. Qu'en est-il dans les productions allemandes et anglaises ?

La première remarque qui s'impose concerne tout d'abord la fréquence ou le taux de présence de ce phénomène. Les emprunts réalisés à la langue sanskrite sont nettement moins nombreux dans les productions allemandes et anglaises que nous examinons. Les interprètes germanophones et anglophones recourent aux termes sanskrits afin de rendre les patronymes et les matronymes. En revanche, en ce qui concerne des concepts très répandus dans la culture hindoue, l'emprunt n'est pas systématique. Seuls subsistent des termes comme *açvattha*, *Brahman*, *yoga*, *Veda*, *vaiçya*, *çûdra*, *ṛsi*, *soma*, *Om*, *guṇa*, dont la présence est quelquefois soulignée par des éléments graphiques. Leur présence dans les textes allemands et anglais

s'explique par le fait que ces termes renvoient à des concepts absents de la langue cible et qu'il n'est pas aisé de traduire. Ces emprunts témoignent par conséquent des lacunes de la langue cible ou de l'intraduisibilité de certains termes. Quelle conclusion pouvons-nous tirer de ce constat ?

#### 3.1.4. conclusion partielle :

En résumé, nous avons relevé une plus forte proportion d'emprunts dans les traductions en langues romanes. La version de la Bhagavadgîtâ proposée par E. Sénart comporte de nombreux mots sanskrits. Ce pourcentage de vocables sanskrits diminue fortement lorsque nous considérons les traductions allemandes et anglaises. De ce groupe, se détache le travail de J.A.B. van Buitenen, que nous rapprochons de la production d'E. Sénart. Ces deux traducteurs travaillant dans le cadre d'une édition bilingue, se voient assigner des objectifs spécifiques. E. Sénart et J.A.B. van Buitenen s'adressant à un public d'initiés sont enclins à préserver de nombreux termes sanskrits sans fournir de plus amples explicitations. Cette pratique répond également à une volonté de conférer à leur travail un caractère d'érudition que nous n'observons pas dans les autres ouvrages. Le recours fréquent aux emprunts n'est pas la trace d'une ignorance ou d'une incompétence en matière de traduction, mais le signe que le public auquel est destinée la production n'éprouve pas de difficultés majeures à aborder le texte de la Bhagavadgîtâ dans sa langue originale, la preuve que la connaissance que les lecteurs possèdent de la civilisation hindoue est suffisamment étendue de sorte que les traducteurs évitent de longs développements explicatifs de notions somme toute évidentes.

En revanche, la visée de la plupart des transmetteurs de langues romanes se borne à présenter une traduction du Chant du Bienheureux facilement accessible à des lecteurs non spécialistes du domaine de telle sorte que les recours aux emprunts non inévitables – comme le sont par exemple les conservations de patronymes ou de matronymes – sont proscrits et sont remplacés par des recherches pointues d'équivalence. De même, ces producteurs ne sont pas enclins à parsemer leur texte de termes sanskrits pour lui donner un tour pédant se voulant érudit. Il n'est effectivement absolument pas indispensable de garder *makara* dans le texte cible alors que le lexème nominal *Delphin*/dauphin illustre la totalité de ses aspects. Par conséquent, les traducteurs apprécient en leur âme et conscience le degré de nécessité d'un terme sanskrit dans le texte cible.

Parmi les traductions en langue germanique du Chant du Bienheureux, le texte cible qui contient à la fois le moins de dénominations de personnages et de termes empruntés est

celui de R. Boxberger ; les deux faits étant intimement liés. Souhaitant présenter un texte facile à lire et à comprendre, cet auteur ne ménage que les termes réellement essentiels tel Brahman, Veda, Vedānta ; les autres sont traduits. En outre, animés par un souci de simplification, qui n'implique pas pour autant un abandon de rigueur, les traducteurs allemands exploitent les capacités linguistiques de leur idiome pour trouver des équivalences aux termes sanskrits. Avant de revenir plus en détails sur les moyens linguistiques mis en œuvre par les traducteurs allemands et anglais afin d'éviter les emprunts purs et simples, il convenait de souligner cette différence non négligeable qui apparaît entre les productions allemandes, anglaises et les productions françaises, espagnoles : toutefois la faible proportion de termes sanskrits dans les premiers travaux implique-t-elle une perte d'informations dans la mesure où le lecteur se trouve privé des termes exacts qu'il est capable de saisir pour peu qu'ils soient accompagnés d'une note explicative ? Nous tenterons par la suite de cerner les raisons qui incitent, en particulier, les locuteurs germanophones, pourtant friands de *Fremdwörter*<sup>169</sup> à traduire les notions clefs sanskrits.

Néanmoins, il existe des procédés de traduction capables de prévenir les emprunts. Dans la plupart des cas, l'emprunt subit, en outre, un processus d'adaptation, d'assimilation phonique et graphique, flexionnelle et sémantique. Parmi ces techniques d'apports sémantiques, nous pouvons nommer l'incrémentalisation, le développement et les notes de bas de page ou de fin d'ouvrage.

### 3.2. les apports sémantiques :

#### 3.2.1. l'incrémentalisation, le développement :

Par calque de l'anglais *increment/incremental* [augmentation/supplément], le terme a été récupéré en traductologie : l'INCRÉMENTALISATION apporte une précision supplémentaire et/ou différentielle au phénomène culturel ou civilisationnel qui ne peut recevoir de traduction par les moyens habituels. A la différence de la note, elle s'inscrit dans le texte et non hors de celui-ci. Elle correspond à une mise en locution ou syntagmatisation du terme en question, qui se trouve alors inséré dans une lexie. Si l'incrémentalisation entraîne en règle générale un allongement du texte, elle évite la multiplication de notes en bas de page et facilite du même coup la lisibilité en permettant une saisie immédiate, car ce procédé (sous sa forme d'apposition) nécessairement compact, favorise le plus souvent un rapprochement par contiguïté de sens.

---

<sup>169</sup> *Fremdwort* (pl. *Fremdwörter*), littéralement : le *mot étranger*, i.e. l'emprunt.

Parallèlement à ce procédé, nous pouvons également mettre en évidence le DÉVELOPPEMENT qui agit sur le même plan, tout en n'étant pas un procédé de traduction à proprement parler. Il consiste davantage à rapporter le contenu sémantique d'un lexème, d'une lexie simple sur plusieurs lexèmes ou sur deux lexies. Ce phénomène est lié en grande partie au problème de la formation lexicale – en particulier dans la langue de départ qui nous occupe – par dérivation, essentiellement sous la forme d'une affixation préfixoïdale ou suffixoïdale. Ces deux démarches de mise en apposition ressortissent majoritairement des ouvrages de grand tirage, qui doivent proposer une lecture facile et rapide.

### 3.2.1.1. l'incrémentalisation :

Nous retrouvons ce procédé quantitativement plus fortement chez certains traducteurs. Parmi les travaux des locuteurs francophones, la traduction d'A. Porte se détache dans ce domaine. De nombreux lexèmes sanskrits nominaux ou verbaux simples ne sont pas traduits par des lexèmes français simples, mais font l'objet d'une explicitation. Il suffit de considérer la lecture X, shloka 5 pour se rendre compte des ajouts que réalise ce locuteur et de la complexité que cela confère à son propos. Deux termes sanskrits *bhâvâ bhâtânâṃ* trouvent un traitement particulier chez ce traducteur, qui les rend par « [...] états d'être propres à ce qui existe [...] ». L'emploi d'une subordonnée relative complétant, par l'intermédiaire d'un pronom, un adjectif qualificatif, épithète d'un lexème nominal allonge de manière conséquente le texte sans pour autant fournir des informations indispensables à la compréhension des notions présentées. Or il s'agit simplement de décrire des manières d'être. Nous pourrions même avancer que la subordonnée crée une espèce d'ambiguïté dans la mesure où *bhâtânâṃ* désigne les « créatures vivantes », plus restrictif que la catégorie complète de « tout ce qui existe ». Face à l'aspect synthétique de la langue sanskrite, A. Porte semble s'adonner avec trop de complaisance à la tendance analytique caractéristique de la langue française. Nous rencontrons à nouveau cette tendance à l'apposition dans la traduction de lexèmes simples tels *yoga*, *buddhâ* (associé à *bhâva-samamanitva*) qui deviennent respectivement « détachement créateur » et « ceux qui ont cette conscience, même s'ils sont pourvus d'une nature matérielle ». Par cette traduction, nous nous éloignons des désignations initiales plus concises : le terme de « sage » – pour lequel les autres traducteurs francophones optent sans hésitation – aurait parfaitement convenu pour rendre *buddhâ*. Il en est de même avec la traduction de *dharmâ* par J.B. Gutiérrez en *ley hindú*, qui situe peut-être inutilement la notion dans le mode de fonctionnement hindou.

Parallèlement, A.-M. Esnoul et O. Lacombe intellectualisent le sens de *indriya* en facultés sensorielles, alors qu'il s'agit d'une simple désignation des cinq sens.

A. Porte n'hésite pas à compléter les désignations initiales. Lors de la présentation des diverses formes que peut revêtir *Kṛsna*, est mentionnée son identité possible en *Airāvata* (X, 27), c'est-à-dire un éléphant. Cet énonciateur ne se contente pas de cette qualification et identification, allant jusqu'à préciser de manière superflue qu'il s'agit de la « monture d'Indra », désignation absente du texte original, mais très évocatrice pour les lecteurs qui connaissent presque tous Indra. Nous retrouvons exactement ce procédé chez R. Boxberger qui écrit *Airāvata, Indra's Elephant* selon la même interprétation.

Néanmoins de tels ajouts sémantiques peuvent se montrer préjudiciables à la compréhension du texte sanskrit. En interprétant le lexème nominal *ksānti* en *corazón tolerante*, J.B. Gutiérrez ne s'en tient pas au sens objectif du terme de départ, mais lui assigne une connotation affective, pas tant éloignée que cela de la mièvrerie (« *cœur tolérant* ») : le nom *tolerancia* se suffisait à lui-même. Identiquement, en faisant correspondre *ârjāva* et *una alma pura*, J.B. Gutiérrez s'éloigne de la désignation de la probité pour plonger dans une caractérisation moralisante des qualités psychologiques de la monade humaine. Dans les deux exemples cités, nous avons affaire à des glissements de sens certes regrettables, mais moins graves que le remplacement de *dhenu* désignant les vaches, par « sources nourricières » – A. Porte – alors que l'image de la vache, en particulier sacrée, est fortement ancrée dans l'esprit de lecteurs occidentaux. Lors la prise en compte de ce terme par l'énonciateur, deux domaines se chevauchent : le développement des notions, mais également l'interprétation qui est faite des lexèmes par le traducteur. Un exemple de pure incrémentialisation apparaît dans le vers 28, lecture X lorsqu'A. Porte conserve la dénomination de *Kaṇḍarpa* (divinité de l'Amour et de la procréation), pourtant peu connue, en lui apposant « celui qui enflamma Brahmâ pour sa fille », expression qui peut séduire par son aspect anecdotique, mais qui occulte son rôle de facilitateur de la procréation.

Les incrémentialisations apparaissent majoritairement au sein de textes ne comportant que peu de termes sanskrits et le plus souvent rédigés en langues romanes. Les productions allemandes et anglaises n'en contiennent qu'un nombre relativement limité : certes le texte de R. Boxberger comporte des groupes syntaxiques expansés : propositions relatives complétant des pronoms personnels. Ceux-là jouent le rôle d'équivalences aux différentes désignations des deux personnages principaux : (*bhûta-bhâvana* = *du, [den] man als Urgrund alles Seins*

*preist*). Il semblerait que les possibilités linguistiques de la langue allemande soient d'une telle variété que les traducteurs germanophones sont favorisés par rapport à leurs homologues tant français, espagnols qu'anglais afin de communiquer au lecteur des informations supplémentaires sans alourdir exagérément le shloka. Parallèlement aux incrémentalisations, nous relevons des développements sémantiques.

### 3.2.1.2. le développement :

Le développement sémantique représente un procédé qui rend le recours aux emprunts superfétatoire. Néanmoins, de nombreux développements se trouvent postposés à des termes sanskrits, qu'ils explicitent. Cet ajout informatif s'insère partiellement dans le corps de texte. A la différence des notes de bas de page ou de fin d'ouvrage, il appartient de plein droit aux shloka, mais se voit distinguer par une mise entre parenthèses. Ces signes typographiques signalent au lecteur que l'information délivrée constitue un éclaircissement que le traducteur a jugé nécessaire après estimation des connaissances du lecteur. Toutefois, ce supplément informatif ne revêt pas de caractère d'obligation pour certains lecteurs, plus versés dans l'hindouisme.

Ces adjonctions se rencontrent dans les travaux de F. Edgerton, M. Pati, A. de Nicolás (anglais), C. Rao et J. Herbert (français) et de R. Garbe (allemand).

L'un des développements les plus signifiants se lit chez A. de Nicolás, qui cherche une équivalence à un long composé sanskrit, qu'il mentionne d'une part entre parenthèses, en l'écrivant en italique d'autre part : il en propose de plus, une traduction *littérale* – comme il l'indique clairement – placée entre des guillemets. Ceci donne à la lecture IV, shloka 20 : [...] *attachment to the fruit of action (karmaphalâsangam, literally, "identification with the fruit of action")* [...]. Certes, la compréhension s'en trouve facilitée en raison du nombre important de sèmes supplémentaires, mais le style du shloka s'alourdit rendant la lecture de l'ensemble plus fastidieuse. Cet auteur semble particulièrement affectionner ce procédé d'apport sémantique qui apparaît une fois encore lecture II, shloka 13 : nous lisons [...] *he comes to another body*] (after departure from this body form), mention absente du shloka de départ, mais contenue dans les items sanskrits suivants : *dehântaraprâptih* (littéralement : corps + à l'intérieur + fait de rejoindre, soit « fait de changer de corps »). Cette tendance à expliciter un terme au sein du shloka se rencontre également dans l'environnement de mots sanskrits empruntés. Ainsi A. de Nicolás précise la notion de *sâmkhya* à la lecture II, shloka 39 en plaçant entre parenthèses le groupe nominal *wisdom of*,

qui complète the *sâmkhya*, sous la forme de the (wisdom of) *sâmkhya*<sup>170</sup>. Nous retrouvons le même phénomène à la lecture XI, shloka 49. Après avoir exposé à Arjuna les nombreuses formes redoutables qu'il peut revêtir, *Kṛṣṇa* propose au guerrier de contempler à nouveau me *rûpaṃ iḍaṃ*, c'est-à-dire sa forme coutumière d'avâtar de *Viṣṇu*. Afin d'illustrer davantage les propos du Bhagavat, A. de Nicolás qualifie cette autre forme de *Kṛṣṇa* de *human* : *this other (human) form of mine*. Généralement, A. de Nicolás s'adresse au lecteur par l'intermédiaire des expressions ou propositions entre parenthèses afin de lui faciliter la compréhension du discours philosophique de la *Bhagavadgîtâ* ou de lui fournir des informations complémentaires. Nous en avons la preuve lecture XIII, premier shloka<sup>171</sup> : ce traducteur anglophone écrit [...] (This stanza is not found in all the editions of the *Gîtâ*, so is kept unnumbered) [...].

À la limite entre l'emprunt et le développement, nous notifions la présence de groupes syntaxiques bâtis autour d'un terme sanskrit emprunté. Dans ce cas, les développements servent avant tout de définition aux lexèmes sanskrits. Ceci se réalise dans une moindre mesure avec les patronymes des différents protagonistes de la lutte. R. Garbe simplifie l'identification des personnages en mentionnant leurs diverses dénominations sanskrits et en ajoutant entre crochets la dénomination courante du personnage désigné : ainsi à *Hṛṣīkeṣa* se trouve directement apposé [*Kṛṣṇa*] : les crochets permettent au lecteur de se rendre compte que le traducteur lui fournit une aide. F. Edgerton procède pareillement : *Vâsudeva* est immédiatement suivi de (*Kṛṣṇa*), de même que *Gudâkeṣa* de (*Arjuna*) chez A. de Nicolás. Ne sont pas uniquement concernées les dénominations des guerriers, mais également les divinités telles que les *Yakṣas* (*demigods*) {A. de Nicolás, lecture XVII, shloka 4}.

En marge des procédés de développement et d'incrémentalisation qui font partie intégrante du texte traduit, nous sommes confrontés aux notes de bas de page ou de fin d'ouvrage.

### 3.2.2. les notes :

Si nous comparons les diverses traductions, il apparaît que seules les productions d'A. Porte, J.B. Gutiérrez, R. Boxberger, C. Rao et J. Herbert, M. Pati, A. de Nicolás ne comportent pas de notes de bas de page ou de fin d'ouvrage. La raison principale qui explique

<sup>170</sup> Le terme sanskrit est écrit en italique dans la traduction d'A. de Nicolás.

<sup>171</sup> Ce shloka ne porte pas de numéro, comme l'explique à juste titre le traducteur.

l'absence ou la présence de notes dans les autres textes réside une fois encore dans les choix éditoriaux.

Vraisemblablement les maisons d'édition, qui publient les textes d'A. Porte, de J.B. Gutiérrez, de R. Boxberger recherchent avant tout à toucher un large public curieux de découvrir, même partiellement, un texte d'une civilisation très éloignée de la sienne : ce sont des éditions de poche. Le travail de ces traducteurs consiste à présenter un écrit respectant la parole du Chant du Bienheureux, mais pas forcément la lettre. En conséquence, ces transmetteurs sont autorisés à effectuer des simplifications, des glissements de sens, à imposer davantage leur style, leur idiolecte que les traducteurs considérés par ailleurs. Une plus grande liberté leur est offerte, car il est peu vraisemblable que les lecteurs comparent terme à terme leur production avec le texte rédigé en sanskrit.

D'autre part l'absence de notes dans les travaux de C. Rao et J. Herbert et de M. Pati s'explique par le commentaire de la Bhagavadgîtâ qui est effectué par la suite : en effet, les locuteurs francophones traduisent davantage l'enseignement du Maître que le poème en lui-même. D'éventuelles explications (ou compléments d'informations) sont à rechercher dans le corps même des commentaires de Srî Aurobindo. Cependant les deux traducteurs français se sont heurtés à une difficulté majeure dans la mesure où ils se trouvaient dans l'impossibilité de présenter leur travail au concepteur d'origine. Certaines notions demeurent donc dans l'ambiguïté. M. Pati, quant à lui, a choisi de ne traduire que les shloka qu'il a jugés significatifs ; les explications supplémentaires qu'il souhaite livrer aux lecteurs sont contenues dans les commentaires qu'il émet au sujet des shloka sanskrits. Quant à A. de Nicolás, nous avons démontré précédemment qu'il s'adressait au lecteur à travers des mises entre parenthèses de développements inclus dans le poème.

En revanche, l'optique n'est pas foncièrement la même en ce qui concerne les travaux des locuteurs francophones, hispanophones, germanophones et anglophones restants. Les notes, qui s'apparentent à un travail de recherche supplémentaire se situent soit en bas de page (J. Mascaró, R. Garbe, W.Q. Judge), soit en fin de chapitre (L. von Schroeder, A.-M. Esnoul et O. Lacombe), soit en fin d'ouvrage (E. Sénart, G. Deleury, K. Mylius, P. Schreiner, M. von Brück, F. Edgerton, J.A.B. van Buitenen et E. Easwaran). N'omettons pas de signaler qu'à la différence de C. Rao et J. Herbert, qui traduisent à la fois la version de Srî Aurobindo, ainsi que les commentaires rédigés en anglais, M. von Brück traduit la Bhagavadgîtâ à partir d'un texte sanskrit et retransmet seulement les commentaires de B. Griffiths écrits en anglais. Dans cette optique, il n'est pas surprenant de constater que cet énonciateur rédige également des



notes explicatives de son travail de traduction. Quel est le contenu de ces notes et où se situent-elles ?

A la lecture des quatorze traductions contenant des notes explicatives, nous avons constaté que les notes se situaient minoritairement en bas de page – chez seulement quatre traducteurs : S. Lévi, J. Mascaró, W.Q. Judge et R. Garbe –, ou en fin de chapitre (les productions d’A.-M. Esnoul et O. Lacombe et de L. von Schroeder fonctionnent selon ce système), et majoritairement en fin de d’ouvrage, pour E. Sénart, G. Deleury, K. Mylius, P. Schreiner, M. von Brück, F. Edgerton, E. Easwaran et J.A.B. van Buitenen. Cependant nous devons distinguer les notes de bas de page de celles de fin de chapitre ou d’ouvrage, en vertu de leur contenu.

### 3.2.2.1. les notes de bas de page :

En examinant les notes de bas de page rédigées par J. Mascaró, S. Lévi, W.Q. Judge et R. Garbe, nous nous sommes aperçus que ces dernières supposaient certes un travail de recherche supplémentaire de la part du traducteur, mais que leur contenu variait considérablement en fonction des énonciateurs. Dans cette perspective, nous rapprochons les notes produites par J. Mascaró, S. Lévi et W.Q. Judge. En effet, ces dernières se réduisent pour la plupart à l’essentiel. Ainsi les notes rédigées par J. Mascaró et S. Lévi sont le plus souvent attachées à l’explicitation d’un terme sanskrit. Ces deux énonciateurs emploient dans leur production une équivalence française ou espagnole d’un terme sanskrit dont la traduction n’est pas aisée, avant de présenter une note qui porte à la connaissance du lecteur la nature du terme original sanskrit. S. Lévi insère un appel de note au lexème nominal *Union* dans le shloka suivant : « [Apprête-toi à l’]Union [...] » (lecture II, shloka 50) : celle-ci ne mentionne que le terme sanskrit de départ, à savoir « Yoga\* », sans fournir de plus amples explications. Identiquement, ce locuteur écrit « figuier » afin de désigner le terme *açvattha*. Jugeant cependant – à juste titre – que cet arbre mérite une qualification plus complète étant donné son statut particulier au sein de la civilisation hindoue, il lui adjoint une note introduisant par-là le terme initial, translittéré selon ses propres conventions graphiques, accompagné d’une incrémentialisation (« arbre de vie »). J. Mascaró procède de même : à *el renunciamento* (lecture V, shloka 1) est associé la note *sannyasa*. Ces deux traducteurs ne livrent que peu de renseignements au lecteur : seuls sont indiqués les termes sources.

Nonobstant, n’omettons pas de signaler que si les notes de bas de page de S. Lévi sont consacrées à des termes apparaissant épisodiquement dans le texte sanskrit (*açvattha*,

*puruṣottama*, *Om...*) ou à des tentatives d'explicitation de certains idées complexes exposées par *Kṛṣṇa* [par exemple, chapitre X, vers 37, S. Lévi délivre une interprétation des paroles de *Kṛṣṇa*, à savoir que *Kṛṣṇa* est également Arjuna], les notes regroupées en fin d'ouvrage, marquées par des astérisques, jouent davantage le rôle d'un index, comme leur titre l'indique. Dans cet index, que nous pourrions également qualifier de glossaire, S. Lévi expose les termes sanskrits qui ont pu se glisser dans sa production. Sont définis les dénominations des membres de la famille d'Arjuna et les multiples noms de *Kṛṣṇa*. Ainsi nous est présenté, entre autres, Bhīṣma, véritable représentant de la lignée des Kurus. Plus intéressantes encore sont les entrées concernant les concepts clefs de l'hindouisme tels que *âtman*, *guṇa*, *mohkṣa*, *yoga* dont la traduction est quasiment impossible en français et dont les équivalences présentes dans la traduction sont jugées insuffisantes ou parcellaires par cet énonciateur. A chaque entrée d'un terme sanskrit correspond une définition de ce dernier et sa localisation dans la *Bhagavadgītā* : ceci donne, à titre d'exemple, « Yoga (II, 50) : étymologiquement, le terme désigne l'action de lier, d'atteler des chevaux, donc de maîtriser. [...] ». De plus, S. Lévi donne des renseignements plus généraux, comme ceux se rapportant aux *Upanisads* dont la connaissance s'avère avantageuse lorsqu'il s'agit de comprendre le sens du discours de la *Bhagavadgītā*.

Au sein même de la traduction, le lecteur dispose de davantage d'informations dans les notes de bas de page de W.Q. Judge. Ce dernier délivre à la fois des indications sur les termes sanskrits : *Prakṛti* est défini en « matter or nature » (lecture XIII), mais aussi des renseignements ayant trait à la civilisation hindoue : [he has] « joined palms » (lecture XII) bénéficie d'une note de bas de page expliquant qu'il s'agit d'un mode de salutation proprement hindou « This is the Hindu mode of salutation ».

Toutefois ces notes de bas de page n'égalent pas l'exhaustivité de celles de R. Garbe. Par l'intermédiaire des notes, R. Garbe se réfère à d'autres interprètes ayant déjà traduit la *Bhagavadgītā* : il avoue s'appuyer sur certains, mais réfute également quelques interprétations d'items sanskrits (exemple : *nach Bôhtlingk*, lecture I, note 5). Il renvoie aussi à des éléments de bibliographie (les commentaires de Çânkara, lecture VII, shloka 12). Cependant, la majeure partie des notes de bas de page lui permet d'expliciter ses choix de traduction : en indiquant les cas auxquels sont soumis les termes sanskrits qui pourraient être ambigus, il justifie sa traduction et l'interprétation qu'il a faite du shloka en question. Parallèlement, R. Garbe définit très précisément les lexèmes sanskrits essentiels à la compréhension du discours

philosophique de la Bhagavadgîtâ : ainsi bhâvâ est défini en note : « *Bhâvâ bedeutet nach Çankara hier « Dinge » [...] »*. Il est à noter que la traduction de R. Garbe contient également un appendice (*Anhang*), qui commente les shloka écrits dans une police de caractère plus petite que le reste de la traduction. En effet, ces shloka n'appartenaient pas originellement à la Bhagavadgîtâ de sorte que R. Garbe les différencie des autres (exemple : lecture I, shloka 1 à 19). Les notes de bas de page rédigées par ce traducteur allemand témoignent d'une démarche de recherche qui s'apparente à un travail universitaire.

En effet, la note de traducteur propose en bas de page une toute autre forme d'explicitation, puisque celle-ci constitue un discours autonome qui suppose une rédaction soignée, réduite aux traits explicatifs essentiels. La note du traducteur est censée retracer un processus descriptif dont la traduction proposée en premier lieu ne retient que le résultat. Ces notes prennent plusieurs formes selon les traducteurs considérés ; de notes de bas de page, elles peuvent devenir des notes de fin de chapitre ou de fin d'ouvrage, sans que leur objectif ne soit réellement modifié.

#### 3.2.2.2. les notes de fin de chapitre ou de fin d'ouvrage :

De fin de chapitre ou de fin d'ouvrage, les notes ne se différencient pas fondamentalement. Les traducteurs qui y recourent poursuivent une visée semblable qui consiste à rédiger des notes très explicites et savantes contenant toutes les informations jugées nécessaires à la compréhension des notions par le lecteur qui s'y reporte. De cette façon, A.-M. Esnoul et O. Lacombe offrent une présentation du chapitre permettant de le situer dans le déroulement de la Bhagavadgîtâ et d'établir d'éventuels liens avec d'autres lectures ; une sorte de résumé de l'action narrative est fournie. En outre, ces notes sont particulièrement intéressantes pour les renseignements qu'elles procurent dans le domaine civilisationnel et pour les commentaires qu'elles offrent sur la pensée développée par le poème philosophique. Nous apprenons par exemple, que *Uccaihhçravas* (X, 27) est le cheval issu du barattage de la mer de lait ou que les deux énonciateurs ont choisi de traduire le lexème nominal *paḍa*, qui « [...] signifie « lieu de résidence » par séjour, car le *paḍa* d'un dieu est sa demeure, mais surtout son état suprême [...] »<sup>172</sup>. A.-M. Esnoul et O. Lacombe s'attachent à montrer les liens qu'entretiennent d'aucuns versets avec d'autres antérieurs ou postérieurs : ainsi, lecture XII, shloka 12, l'analogie de deux descriptions est mise en évidence, A.-M. Esnoul et O. Lacombe se référant par-là à un autre texte que la Bhagavadgîtâ, en l'occurrence la Çvetâçvatara. Ces deux traducteurs francophones sont rejoints en cela par L. von Schroeder, qui mentionne au

<sup>172</sup> Note de fin de chapitre présente page 84 in La Bhagavad Gîtâ, A.-M. Esnoul et O. Lacombe.

cours d'une note de fin de chapitre (page 84) que l'éther est considéré comme le cinquième élément par les Hindous : « *Der freie Raum oder der Äther (ākāṣa) gilt bei den Indern als der fünfte Element* ».

Les notes ainsi conçues tentent de pallier certaines ignorances des lecteurs, de les amener à parfaire leurs connaissances en matière de civilisation hindoue, voire de les inciter à approfondir les points soulevés. Il résulte de cet usage des notes qu'elles sont destinées à un public curieux, volontaire, et qu'elles sont la preuve d'un réel travail de recherche. Ces objectifs éclairent la nature des notes qui ne complètent pas systématiquement un terme emprunté, mais qui se rapportent quelquefois à des idées méritant que l'on s'y appesantisse. Les notes conçues par G. Deleury, K. Mylius, M. von Brück, E. Easwaran ne se différencient guère les unes des autres. La plupart rendent possible l'explicitation d'un terme en langue d'arrivée par rapport au terme en langue de départ. G. Deleury annonce qu'il lui était impossible d'associer les lexèmes nominaux *dehin* et âme sans créer une ambiguïté, de sorte qu'il a choisi l'adjectif qualificatif « incorporé ». K. Mylius écrit qu'il était envisageable de traduire *Parâtman* par *Weltseele* « [...] *Parâtman: man könnte auch mit Weltseele übersetzen [...]* ». M. von Brück propose des équivalences supplémentaires au terme *go* : « *Der Ausdruck go kann im Sanskrit Rind, Kuh, Erde, Ort bedeuten.* ». E. Easwaran opte pour une définition de *sat* : „*Sat means that which ist real or true and that which is good*“. Nous pourrions multiplier les exemples à l'infini.

Les notes de fin d'ouvrage répondent à un besoin d'érudition, d'exhaustivité de la part de ces auteurs, qui effectuent un travail de recherche très pointu en proposant une traduction de qualité aux lecteurs. Ainsi certains traducteurs n'hésitent pas à commenter les shloka traduits : M. von Brück cite, des passages du Mahâbhârata illustrant la Bhagavadgîtâ dans une partie intitulée *Anmerkungen* (remarques). P. Schreiner résume le contenu des shloka et en présente l'architecture dans *Gliederung und Inhaltsübersicht* tandis que F. Edgerton et J.A.B. van Buitenen se réfèrent, de plus, à d'autres traducteurs tels que R. Garbe, P. Deussen ou à des ouvrages qu'ils ont publiés antérieurement : F. Edgerton écrit la note suivante : « **See F. Edgerton The Mîmâṅsâ Nyâya Prakâsa** ». K. Mylius, dans un souci d'exhaustivité, cite des ouvrages qu'il est possible de consulter afin d'approfondir sa connaissance de la Bhagavadgîtâ soit en se référant à d'autres traductions (Die Bhagavadgîtâ, R. Garbe, Leipzig, 1905) ou à des ouvrages exégétiques (Über die unter dem Namen Bhagavad-Gîta bekannte Episode des Mahâbhârata, W. von Humboldt, Berlin 1825-1826).

En dernier lieu, nous repérons également dans la traduction d'E. Sénart des appels de note renvoyant à la fin de l'ouvrage. Néanmoins, leur nombre reste limité, puisqu'elles entrent en concurrence directe avec les emprunts très fréquents chez cet énonciateur. Toutefois elles répondent à des critères très semblables à celles précédemment citées.

En conclusion, la note témoigne certes des limites de la traduction d'une part, mais de la conscience et de l'honnêteté du traducteur qui signifiera, par le biais des guillemets ou d'italiques dans le corps du texte, l'intraductibilité en même temps que les spécificités culturelles ou civilisationnelles de tel terme ou de telle expression d'autre part. Utilisée avec modération, la note facilite, en même temps que la lisibilité, l'introduction de mots et de notions étrangères que la langue d'importation finira par s'approprier, tout en permettant d'éviter de grossières erreurs sur le sens.

La traduction du texte source est réalisée par un traducteur en fonction de sa personnalité. Il poursuit des objectifs qui lui sont spécifiques de sorte que le texte produit comporte des traces de la subjectivité de son ré-écrivain dans le choix du lexique, et par suite dans les choix syntaxiques. Pouvons-nous parler de traits caractéristiques attachés aux traducteurs étudiés, qui seraient en mesure de constituer un idiolecte ? Les textes examinés contiennent-ils de nombreuses mises en relief lexicales, d'extensions, de collocations délibérément utilisées par les traducteurs ?

### 3.3. les procédés lexicaux :

#### 3.3.1. l'idiolecte :

Parmi les différences que met en évidence la comparaison des traductions de la Bhagavadgîta, nous détectons des traits linguistiques propres à un individu, c'est-à-dire à un traducteur. Ces traits caractéristiques sont rassemblés sous le vocable d'IDIOLECTE, qui s'oppose à d'autres variétés de langue partagées par un groupe de locuteurs dans l'espace, le temps ou les deux : sociolecte, dialecte, technoclecte. A travers les productions, il semblerait que certains énonciateurs soient plus enclins à utiliser des termes qu'ils forment eux-mêmes, faisant preuve de création lexicale ou des termes peu usités, très connotés, voire archaïques.

Les exemples les plus frappants de termes appartenant à un seul énonciateur résident dans les productions d'A.-M. Esnoul, O. Lacombe, de G. Deleury, et dans une moindre mesure de J. Mascaró.

En effet, ces traducteurs sont relativement enclins à préférer des adjectifs qualificatifs directement dérivés de termes sanskrits, difficilement traduisibles en français. C'est ainsi que

le terme *yoga* (lecture X, shloka 18) est rendu par un groupe nominal composé d'un lexème nominal et d'un adjectif qualificatif dérivé de *yoga*, *yogique*. Avec ce choix de formation lexicale, A.-M. Esnoul et O. Lacombe rendent tous les aspects sémantiques contenus dans le terme en langue de départ. Ainsi la désignation précise du concept est fournie : il ne s'agit pas de la pratique du *yoga* en tant que chemin d'accès au détachement, mais d'une manifestation de la puissance de *Kṛṣṇa*. Par cette association, le lecteur saisit toute l'étendue de l'idée exprimée sans pour autant se méprendre, et accède à une des multiples valeurs du lexème nominal *yoga*. Trois autres exemples nous sont fournis par les adjectifs *sāttavique*, *rājāsique* et *tāmasique* (C. Rao et J. Herbert et G. Deleury) qui intègrent à la langue française la désignation des trois tendances fondamentales (*guṇa*) sous la forme d'adjectifs qualificatifs dérivés des termes sanskrits, auxquels on a suffixé l'élément *-ique*. Nous retrouvons ce procédé à l'identique dans les travaux de J. Mascaró, qui insère dans sa traduction les mots sanskrits *sāttva*, *tāmas*, et *rājas* grâce aux adjectifs suffixés : *sātvic[a]*, *rajāsic[a]* et *tamāsic[a]* (lecture XVIII, shloka 20, 21 et 22).

Nous retrouvons cette tendance tout au long de ces textes. A la lecture XI, shloka 6, le texte sanskrit désigne Arjuna par son appartenance au clan des *Bhāratas* (*Bhāratas*) : la plupart des traducteurs le considère comme une simple mention d'un membre de ce clan et utilise banalement le terme sanskrit. A.-M. Esnoul et O. Lacombe le présentent, en revanche, sous une forme francisée, constituée du patronyme sanskrit auquel a été adjoint un suffixe en *-tide*, marquant l'appartenance à une tribu particulière. Ces deux énonciateurs sont rejoints en cela par G. Deleury, qui transforme semblablement *Bhāraṭa* en un nouvel adjectif qualificatif de forme *bharatien*, inconnu en langue française. De même, modifie-t-il *Pāṇḍava* (lecture XI, shloka 13) en *Pandavide* : le suffixe *-ide* permettant de marquer l'appartenance à un clan.

A.-M. Esnoul et O. Lacombe utilisent également des termes peu fréquents tels *yogin* (XII, 2) afin de désigner les pratiquants du *yoga*. Néanmoins, ils ne s'approprient pas totalement ces termes et ne les insèrent pas directement dans le lexique français, comme le prouve l'absence de marque de pluriel de *yogin* (*les yogin*) dans ce vers. Il arrive quelquefois que ces traducteurs emploient des tours qui leur sont propres : *prakṛti* [(XV, 7) désignant la nature] se voit rendue par « nature naturante ». Par cet exemple, nous apercevons un trait linguistique caractéristique de l'énonciateur, mais également une mise en relief, autre procédé de traduction. G. Deleury emploie, à son tour, des termes français peu courants tels que *l'enstase* ou *l'inarrogance*. *Enstase*, associé à la traduction du terme sanskrit *saṃāḍhi*

(lecture II, shloka 53) est, certes, devenu familier au public français, comme le mentionne en note G. Deleury, depuis les travaux de Montchanin et de Le Saulx, mais nécessite encore aujourd'hui une définition (« extrême concentration de la conscience ») qui l'oppose à l'extase (« possession totale de la conscience par un Autre »), car il est rigoureusement absent du dictionnaire de langue française Le Robert. Autre lexème nominal absent des dictionnaires, inarrogance (lecture XIII, shloka 7) est mis en parallèle, par G. Deleury, avec *aṃānitva*, selon un procédé de préfixation à valeur privative (in-) très intéressant, mais légèrement déroutant pour le lecteur : s'agit-il d'un hapax ou d'un néologisme ? L'équivalence allemande de *aḍhyayana* en *Schriftgelahrtheit* proposée par R. Boxberger peut également surprendre le lecteur allemand. Ce mot allemand est effectivement formé de deux lexèmes attestés : *Schrift* et *Gelahrtheit*, lui-même dérivé par suffixation de *gelahrt*. Or *gelahrt*, forme parallèle de *gelehrt* ne rentre habituellement pas en composition avec *Schrift*, ce qui demeure l'apanage de *gelehrt*<sup>173</sup>. Nous lisons plus couramment [*der*] *Schriftgelehrte*, désignant le docteur de la loi (de la Bible), comme l'entend le judaïsme. La composition de *Schrift* et de *Gelahrtheit* laissera perplexe le lecteur allemand, qui éprouvera peut-être des difficultés à identifier la notion dénotée. Il n'en est pas de même pour la traduction de *açvattha* par F. Edgerton, qui compose certes un lexème absent de la langue anglaise de la forme *fig-tree*, mais dont le sens s'avère très facilement reconstituable. Ce traducteur procède à des compositions afin de ne pas perdre en anglais la motivation initiale des termes sanskrits. De ce fait *kusumākara* (littéralement amas de fleurs) se voit rendu par *flower-bearer* ; le printemps en tant que saison est assimilé couramment à la profusion de fleurs : la saison porteuse (*to bear, the bearer*) de fleurs (*flowers*) est interprétée en printemps/*spring*.

Détections-nous la présence d'un idiolecte chez d'autres traducteurs ? Il n'est guère possible de considérer qu'E. Sénart, F. Edgerton ou J.A.B. van Buitenen emploient des termes qui pourraient définir un ensemble de traits linguistiques les caractérisant. Ces traducteurs optent pour un travail destiné à des érudits de sorte que le lexique employé relève d'un domaine précis et s'apparente davantage à un technolecte (éléments linguistiques communs aux personnes s'intéressant à la civilisation hindoue) qu'à un idiolecte construit par l'énonciateur. Pareillement, les textes de S. Lévi, C. Rao et J. Herbert, A. de Nicolás et de M.

<sup>173</sup> Infra E. [E.3. en langues germaniques] le devoir et la connaissance 1. la connaissance 1.2. l'étude 1.2.1. *aḍhyayana*.

Pati ne présentent pas de caractéristiques linguistiques flagrantes, permettant d'identifier avec certitude les « tics langagiers » du traducteur. Selon l'optique d'A. Porte, qui recherche au contraire une plus grande accessibilité du texte aux lecteurs, il est impossible de déceler une quelconque trace d'idiolecte. Si A. Porte choisissait de recourir à des termes lui étant exclusivement propres, il se placerait en porte-à-faux par rapport aux objectifs de vulgarisation qu'il s'est fixés : cela reviendrait à contraindre le lecteur à fournir un effort d'adaptation au lexique utilisé alors que transparaît dans la production la recherche d'une simplification vis-à-vis du texte initial.

Similairement, nous ne décelons pas de traits linguistiques qui ne seraient pas communs à l'ensemble des locuteurs germanophones au sein des traductions allemandes. Un constat s'impose tout d'abord : les spécificités de la langue allemande en matière lexicale sont de telle nature qu'il n'est guère envisageable de parler d'idiolecte. En effet, rechercher des traits linguistiques spécifiques à un traducteur revient à enquêter sur la présence de termes qu'il aurait lui-même forgés, nous faisant ainsi plonger dans le domaine de la création lexicale. Or, la langue allemande présente la particularité structurelle de rendre la formation lexicale pratiquement infinie en raison des moyens dont elle dispose : composition, dérivation, substantivation d'adjectifs, de participes passés, de verbes à la forme non personnelle. Chaque locuteur allemand se voit donc proposer une infinité de combinaisons lorsqu'il s'agit de mettre en mots l'idée d'une désignation. Peut-on réellement parler de termes propres à un locuteur dans ce cas ? Cela ne semble guère concevable, car n'importe quel locuteur germanophone possède les capacités nécessaires à un déchiffrement d'un lexème nouvellement formé. En raccourci, nous pourrions avancer que la langue allemande ne possède pas un nombre fini de lexèmes, mais des probabilités d'association plus ou moins grandes. Si toutefois nous ne pouvons pas relever de termes créés de toutes pièces, nous avons pu mettre en lumière des traces de la subjectivité des traducteurs dans le choix des lexèmes<sup>174</sup>. Une dernière remarque pourrait concerner le niveau de langue que les traducteurs ont adopté : de nombreux termes sont de racine latine et témoignent d'une volonté d'érudition. *Diskus* (XI, 17) est clairement connoté de même que *Compositum*<sup>175</sup> (L. von Schroeder, lecture X,

<sup>174</sup> Se référer à l'analyse traductologique portant sur les textes allemands. A titre d'exemple, nous pouvons citer la traduction d'une des trois गुणा par K. Mylius et L. von Schroeder. *Sattva* devient *das Gute* formellement constitué d'un déterminant défini neutre et d'un adjectif qualificatif substantivé portant la marque casuelle faible du neutre. Cette équivalence renvoie à une connotation de गुणा empreinte de morale, comme si *sattva* s'opposait à un pôle représentant le mal. Or cette dichotomie du bien et du mal est absente de la civilisation hindoue de sorte qu'employer *das Gute* revient à attribuer à *sattva* une valeur qui ne lui appartient pas et qui confine au faux-sens.

<sup>175</sup> Ce terme conserve même sa graphie initiale : il serait plus logique de rencontrer le graphème *k* à la place de *c*.



shloka 33), tandis que *Qualität* en l'étant moins appartient malgré tout au langage soutenu, qui se rapproche de celui des spécialistes.

### 3.3.2. les mises en relief :

A.-M. Esnoul traduit *prakṛti* par « nature naturante », comme nous l'avons évoqué dans le point précédent. A l'aspect idiolectal de « naturante » s'ajoute une mise en relief lexico-sémantique. Les MISES EN RELIEF prennent différentes formes et se répartissent sur plusieurs niveaux : syntaxique, grammatical, phonographologique et lexico-sémantique.

Le traducteur qui souhaite présenter certains termes de manière plus appuyée dispose des accents, des guillemets, des variations de police ou de caractères – l'italique est relativement répandu –, des modifications de casse avec les majuscules, des séparations syllabiques (ou syllabations) par insertion d'un trait d'union, des redoublements de la voyelle, des points de suspension. A ces moyens s'ajoutent les ponctèmes, porteurs de modalité d'énonciation : point d'interrogation, point d'exclamation, point de suspension figurant l'ellipse, tirets (simples ou doubles). En ce qui concerne le niveau lexico-sémantique, les mises en relief prennent la forme de la répétition sous ses différents aspects : reduplication, répétition renforcée, reprise polémique, écho, résonance pour ne citer qu'eux. Nous rencontrons également le doublet prosodique, l'abstraction par le recours au nom ou à la nominalisation. Tous les traducteurs ne se comportent pas identiquement en matière de mises en relief, certains usant plus fréquemment de techniques précises, d'autres préférant conserver plus de sobriété dans leur propos.

Au niveau *phonographologique*, il est possible de repérer certaines mises en relief dans les productions des traducteurs sans pour autant qu'elles soient les plus représentées quantitativement. L'usage des ponctèmes transparait chez A. Porte qui utilise, entre autres, le point d'exclamation pour rendre un simple terme tel que *sūta-putra* (XI, 26) qui désigne Karna, un des fils de Kūnti dont le père est le dieu solaire Sūrya : « mais c'est Karna ! ». L. von Schroeder utilise fréquemment les ponctèmes, en associant points d'exclamation et tirets pour séparer des parties de l'énoncé du shloka restant et leur attribuer par là une valeur supplémentaire. Nous trouvons des exemples de cette pratique dans la lecture XVIII, shloka 65 (- *du bist mir lieb*), shloka 66 (- *sei unbesorgt*), shloka 70 (- *so denke ich*). Il est remarquable que ces mises en valeur par dissociation se retrouvent quasiment à l'identique chez E. Sénart, qui emploie les deux points ou le point virgule très répandus en français. Nous rencontrons à nouveau cette fonction de césure (liée aux deux points) associée à un point

d'exclamation chez l'allemand K. Mylius (XVIII, 66) dans une volonté de séparer *sei nicht bekümmert* du reste de l'énoncé selon la même visée pragmatique que L. von Schroeder ou E. Sénart. J. Mascaró, quant à lui, insiste sur la valeur ou l'importance des propos de *Kṛsna* en utilisant des guillemets : le shloka 10 (lecture IV) est encadré dans sa totalité par des guillemets. La technique de mise entre guillemets isole certains termes du reste de l'énoncé. R. Boxberger procède de cette manière avec des termes sanskrits ou leurs équivalents qu'il détache nettement des autres éléments de l'énoncé. Ainsi à titre d'exemple, *gunas* (lecture X, shloka 10) est inséré entre guillemets de même que la traduction de *Prakṛti* (lecture XV, shloka 7) en « *Natur* ».

A.-M. Esnoul et O. Lacombe utilisent plus volontiers les changements de casse et attribuent des majuscules à des lexèmes nominaux qui ne le méritent pas forcément. Ainsi, lecture X, shloka 21, ces énonciateurs écrivent Soleil (« le Soleil rayonnant ») afin de rendre le terme *ravi*, qui désigne l'astre solaire en général et non le dieu solaire (*Sūrya*). Ces locuteurs reproduisent cette démarche avec la lune qu'ils écrivent Lune en équivalence de *çaçi* dans le même vers. Afin d'attirer l'attention du lecteur sur le cercle (*cakṛa*, lecture III, shloka 16), J. Mascaró joue avec la casse et attribue à l'équivalence espagnole une majuscule, la complétant en outre par une incrémentalisation : *cakṛa* devient la **Rudra** de la **Ley**. Les variations de casse que pratiquait E. Sénart à la lecture X, shloka 34 avec les termes français **G**loire, **M**émoire comportant une majuscule en début de mot alors qu'ils n'occupaient pas la première place de l'énoncé sont rigoureusement impossibles en langue allemande, car cette dernière voit tous ses lexèmes nominaux pourvus d'une majuscule quelle que soit la place qu'ils occupent au sein de l'énoncé : *Ruhm* mis en valeur ou non ne voit pas sa graphie varier sur ce point. En revanche, il est toujours concevable de mettre en relief certains éléments de l'énoncé en les écrivant tout en majuscules. Cette technique est pratiquée par L. von Schroeder, qui accentue la conjonction de subordination *yataḥ* (XVIII, 46) en la situant en tête de vers et en l'écrivant tout en majuscule (*DEN*).

Changer de police de caractère revient à employer l'italique : K. Mylius écrit lecture XVIII, shloka 22 : [er, der] en *einer* Sache hängt. L'italique permet d'introduire pour la première fois des mots empruntés à la langue de départ. C'est le cas de *sattva* (XVIII, 10) sur lequel l'accent est mis sans raison particulière, mais pas de *sâmkhya* utilisé quelques vers plus loin, sans modification de police. S. Lévi adopte également ce procédé pour présenter une

première fois des termes sanskrits, néanmoins orthographiés à la française comme en témoigne la présence d'accents (*Védas*, *Sâma* à la lecture X, vers 22), cette modification de police subsistant dans le reste du texte (*Védas* / XV, 15). En examinant les emprunts qu'effectuent les traducteurs des différents idiomes, nous avons mis en évidence la multiplicité des manières de distinguer les termes sanskrits des mots en langue d'arrivée.

Rien n'interdit au traducteur de varier la taille des caractères : ainsi R. Garbe emploie une police de caractères plus petite lorsqu'il veut indiquer au lecteur que les shloka traduits n'appartenaient pas au texte primitif de la *Bhagavadgîtâ* et qu'ils lui sont postérieurs (par exemple, lecture IV, shloka 27 à 32).

Il est à noter que les mises en relief relèvent précisément de la subjectivité de l'énonciateur de sorte qu'un procédé identique peut être employé dans un même vers par deux traducteurs et ne pas concerner des groupes de mots semblables. Ainsi, E. Sénart et S. Lévi font usage des doubles tirets afin de mettre en valeur un segment d'un énoncé. A la lecture XI, shloka 17, S. Lévi choisit de faire porter l'accent sur *ḍurnirīkshyam* qui traduit la difficulté qui existe à percevoir la forme de *Kṛsna* en insérant entre deux tirets sa proposition d'équivalence, à savoir : « qui t'a jamais vu ? ». A l'inverse, E. Sénart qui opte pareillement pour l'accentuation d'un groupe syntaxique de ce vers, ne choisit pas cette portion d'énoncé, mais place entre les doubles tirets *tejorâçim sarvato dīptimantam*, évoquant le rayonnement de *Kṛsna* : « telle une masse de feu qui projette de tous côtés des flammes ».

La mise en page de la traduction représente un autre procédé de mise en relief. En effet R. Boxberger joue avec la mise en vers de sa traduction de sorte qu'il attire fortement l'attention du lecteur sur certains passages de la *Bhagavadgîtâ*. Des passages entiers se voient attribuer une valeur plus forte que d'autres sans que les motivations de ce locuteur n'apparaissent clairement. De cette façon, les shloka 2 à 5, puis le shloka 15 de la quinzième lecture sont décalés par rapport à la marge initiale de la production.

Dans cette catégorie des mises en relief de niveau *lexico-sémantique*, il est peu aisé de mettre à jour dans les traductions de réelles réductions, des répétitions renforcées ou encore des reprises dans la mesure où les accentuations que nous pouvons relever prennent davantage la forme de développements ou d'interprétations lexicales. Nonobstant, le texte d'A. Porte comporte un exemple flagrant de répétition renforcée : *bhūyaḥ* (X, 18) est traduit par « encore et encore », A. Porte insistant sur la répétitivité. Cette mise en relief par la répétition apparaît une fois de plus sous la plume de ce transmetteur, qui après avoir actualisé le lexème nominal *namāḥ* (considération, respect) en une forme personnelle d'un lexème

verbal (je te salue) l'emploie à trois reprises alors que le texte sanskrit ne comporte que deux occurrences de ce terme. Nous relevons une réduplication dans la traduction de J. Mascaró. En effet, dans le shloka 16 de la lecture II apparaît le terme sanskrit *tattva*, qu'il est possible de rendre par vérité/verdad. Le locuteur espagnol insiste effectivement sur cette notion en insérant dans un même vers *verdad* et *verdaro* : « [...] esta **verdad** la han visto quienes relamente ven lo **verdaro** [...] ». Pareillement, J.B. Gutiérrez choisit de répéter le participe passé *dominado* (lecture XVII, shloka 8, 9 et 10) afin de définir les êtres de *sattva*, les êtres de *tamaṣ*, les êtres de *rajaṣ* en écrivant : el hombre dominado por *sattva* (shloka 8), el hombre dominado por *rajas* (shloka 9), el hombre dominado por *tamas* (shloka 10).

Nous constatons également la présence d'un autre type de mise en relief qui joue sur le registre de l'euphonie : les possibilités de l'allemand de recourir aux termes génériques formés à partir du préfixe *Ge-* facilite l'accentuation de certaines parties de vers : à la lecture XV/shloka 9, L. von Schroeder – tout comme K. Mylius – exploite cette opportunité en plaçant d'une part côte à côte les indications des cinq sens et en les traduisant d'autre part par des termes génériques : *Gehör, Geruch, Gefühl, Geschmack, Gesicht* créent une formidable vision d'ensemble. G. Deleury est animé d'une intention similaire lorsqu'il écrit (lecture IX, shloka 26) « Feuille, fleur, fruit [...] »<sup>176</sup>.

Il n'en demeure pas moins que la fréquence des mises en relief est moindre dans les travaux d'E. Sénart et de J.A.B. van Buitenen, qui se montrent très fidèles au texte source placé en vis-à-vis de leur production.

### 3.3.3. les nominalisations :

Cette opération de transposition consiste à partir d'un syntagme autre que nominal (verbal, adjectival, adverbial) à déboucher sur un nom. Cette option de traduction concerne bien évidemment le champ lexical et trahit un type de choix stylistique. Un exemple de ce procédé est fourni par A. Porte, qui transforme un adjectif *pavātām* (X, 31) en un nom (« des purificateurs »), ou encore le lexème verbal *vetti* (connaître, savoir) en lexème nominal « savoir » (X, 3). S. Lévi recourt également à la NOMINALISATION dans la lecture XVIII, shloka 66 dans lequel il crée un lexème nominal à partir d'un lexème verbal. Ainsi *çuca* qui signifie à l'origine craindre devient chagrin, qui ne recouvre cependant pas exactement les mêmes traits sémantiques. Les adjectifs ne sont pas les seuls lexèmes à faire l'objet d'une

<sup>176</sup> Phonème [f].

nominalisation. A.-M. Esnoul et O. Lacombe transforment des lexèmes verbaux en lexèmes nominaux, comme à la lecture XI, shloka 42 dans lequel le verbe sanskrit *asaṭ-kṛtaḥ* (mé-considerer) devient un groupe nominal expansé : traitements irrespectueux.

Dans la mesure où nous avons étudié majoritairement des lexèmes nominaux, il n'est pas étonnant de ne détecter que peu de nominalisations. En revanche, nous disposons du superlatif *crestha* qui se voit nominalisé dans la plupart des traductions qui nous occupent : ainsi décelons-nous des équivalences telles que *ein hervorragender Mann* (R. Garbe), *the superior man* (J.A.B. van Buitenen et A. de Nicolás). Analoguement, l'adjectif *avyakta* se transforme en allemand en un lexème nominal : *der Unerforschliche* (R. Boxberger), *der Nichtwahrnehmbare* (R. Garbe), *der Unentfaltete* (M. von Brück).

En conséquence, la majorité des nominalisations se situe dans les travaux allemands. La langue allemande recourt massivement à cette technique, qui transpose un syntagme ou un lexème autre que nominal – il peut s'agir d'adjectifs qualificatifs, de participes passés, de participes présents, de verbes à l'infinitif – en lexème nominal. Cependant nous opérons à ce niveau une distinction entre deux types de « nominalisations » : la première, décelable dans les travaux français, espagnols et anglais renvoie à une transposition de lexèmes non nominaux dans le texte source en lexèmes nominaux dans le texte cible et rentre dans le cadre strict de la traductologie tandis que la seconde tend plutôt à démontrer le taux d'adéquation qui existe entre l'allemand et le sanskrit en raison des possibilités germaniques de formation lexicale<sup>177</sup>.

#### 3.3.4. l'extension :

L'EXTENSION représente la surface conceptuelle ou dénotative d'un terme. Ce phénomène ne nous intéresse que dans une perspective interlinguale, car c'est la différence d'extension ou d'aire sémantique d'une langue à l'autre qui pose problème : tel mot aura dans une langue plusieurs acceptions possibles et divergentes qui dans l'autre seront prises en charge par des mots différents. Il semblerait que dans des champs sémantiques privilégiés, l'hyponymisation s'impose face à un terme français générique tendant à l'abstraction. Le mot esprit recouvre en français de nombreux sens, ce qui rend son usage délicat dans le cadre de la traduction de termes sanskrits tels *puruṣa*, *puruṣottama*, *buddhi*, *manas*.

---

<sup>177</sup> Infra III. Résultats de l'analyse traductologique B. Constats et interprétation des différences ou similitudes relevées dans les textes cibles 2. interprétation des constats effectués 2.1. aspects morphologiques du lexique allemand 2.1.3. la nominalisation

L'analyse des productions françaises et espagnoles a montré qu'en raison du caractère polysémique de ces deux idiomes, il était fait un plus grand usage de termes génériques dont la désignation se trouve élargie. Ceci n'est absolument pas le cas de la langue allemande, qui donne toujours la préférence aux aspects synthétiques contre les aspects analytiques de sorte que le choix du lexique est régi par une loi imposant la précision. A un générique français comme le nom esprit que nous avons relevé, l'allemand répondra par une hyponymisation. Si *puruṣa*, *puruṣottama*, *buddhi*, *maṇas* sont rendus indifféremment en français par esprit, ils trouvent dans les productions allemandes des équivalences diverses selon la valeur spécifique qui leur est attribuée : *Geist*, *höchster Geist*, *Urgeist*, *Verstand*, *Vernunft*. Par sa recherche de précision, la langue allemande tente de rendre tous les aspects désignatifs des termes considérés.

### 3.3.5. la collocation :

Le procédé de COLLOCATION tend à associer habituellement une unité lexicale avec d'autres unités, en vertu de relations sémantiques privilégiées que des mots appartenant à des catégories grammaticales différentes entretiennent entre eux. Il est donné à ce terme le sens d'« unité associative lexicalisée » présentant une certaine résistance à la commutabilité dans la mesure où ses constituants (adjectif + adverbe, nom + verbe, verbe + actant objet 1, adjectif + nom) ne sont pas aisément interchangeable. L'unité associative peut devenir un syntagme figé avec « soudure » maximale entre les deux éléments (exemple, subir/infliger une défaite).

Deux des traducteurs que nous étudions emploient cette technique, associant à certaines équivalences de termes sanskrits un autre lexème nominal, verbal ou adjectival non contenu dans le texte de départ, mais permettant d'alléger partiellement le style de l'énoncé. Dans quelques-uns de ces usages, l'intention des traducteurs A.-M. Esnoul et O. Lacombe se situe sur le plan d'une meilleure cohérence de l'énoncé, d'une plus grande fluidité stylistique, d'une compréhension facilitée du texte. Cependant, afin de marquer le caractère superfétatoire de ces ajouts, les termes inclus dans une collocation sont quelquefois différenciés des autres unités de l'énoncé par leur insertion entre deux parenthèses : la mention des ajouts n'est toutefois absolument pas systématique, mais dépend du degré d'importance que leur accordent A.-M. Esnoul et O. Lacombe.

Dans le travail de ces locuteurs, plusieurs collocations sont décelables (leur nombre est même relativement important par rapport à leur peu de fréquence chez les autres traducteurs). Une des premières se situe dans la lecture X, shloka 18 : le verbe *çmvataḥ* qui signifie

entendre est complété par le lexème nominal parole (qu'E. Sénart substitue, par ailleurs, précisément à ce lexème verbal). Une autre collocation apparaît chez A.-M. Esnoul et O. Lacombe faisant suite à une nominalisation que nous avons relevée. La transformation du verbe *ṣat-kṛtaḥ* en un groupe nominal (traitements irrespectueux) appelle l'emploi d'une sorte de verbe support : infliger se place donc à côté du lexème nominal avec la mention de son statut particulier sous la forme de son insertion entre deux parenthèses. La proximité sémantique de certains termes trouve toute sa réalité lors de l'association, par exemple, dans la traduction de *vedāḍhyayanaiḥ* d'études du Veda et de savantes (les études sont synonymes de savoir). La preuve la plus flagrante de l'usage de cette technique nous est fournie par l'association d'action [accomplie] et d'agent afin de traduire le verbe *kriyate* (accomplir, agir) présenté dans une perspective passive sans mention du complément d'agent, superflu en raison de son identification logique très facile (lecture XVIII, shloka 24). La langue allemande dont une des particularités réside dans son souci de précision présente des prédispositions à l'usage de telles lexies. En effet, cette dernière comporte de nombreux « verbes supports » appelés *Funktionsverbgefüge* dont la principale fonction est d'étayer le lexème qui les complète et de lui fournir un appui. Un exemple nous en est fourni par K. Mylius avec l'association *zur Vernichtung geraten* (XV, 29) : une perspective passive était plausible (*[es] wird vernichtet werden*), mais alourdissait le style du shloka par la double présence de l'auxiliaire *werden* et ne supposait pas un aspect processuel, mutatif qu'implique le lexème verbal *geraten* (idée de chute, de changement d'état se déroulant devant l'interlocuteur).

### 3.3.6. les autres procédés :

Les procédés de traduction que nous avons présentés et dont nous avons donné quelques occurrences dans les productions qui nous occupent ne sont pas les seuls à inventorier. Nous pourrions en citer trois autres largement utilisés dans l'acte de traduction, mais dont les exemples font partiellement défaut dans ces textes. Nous pourrions parfaitement rencontrer des anachronismes, que nous pouvons définir au sens strict comme « des fautes contre la chronologie » : ces erreurs consistant à placer un fait avant sa date ou après sa date. La recherche du mot « juste » se situe sur un axe paradigmatique de synonymie (vraie ou fausse) qui privilégiera sans doute le recours au terme de plus grande extension, susceptible d'avoir un taux de fréquence plus élevé et de recouvrir plusieurs époques.

Parallèlement, nous pourrions être confrontés à des clichés, groupes de mots ou de syntagmes qu'un emploi réitéré par différents locuteurs a fini par transformer en une sorte d'image morte fonctionnant dans le discours comme marqueur de banalité (ce qui le distingue de la simple collocation), alors même que le scripteur croyait éviter, par ce biais, le prosaïsme.

En dernier lieu, sans pour autant prétendre à l'exhaustivité, le texte pourrait comporter des glissements, ponctuels et localisés (par le biais des transpositions, des métaphores, des relations hypero-hyponymiques, des commutations...) ou affectant au contraire une phrase, voire le texte tout entier, lorsqu'il s'agit de sélectionner les marqueurs d'écriture recevables pour la globalité du texte-extrait et de leur trouver des équivalents possibles en langue d'arrivée. Le glissement peut s'opérer d'un niveau d'analyse à un autre.

En examinant les traitements que les traducteurs réservent au lexique dans leur activité traduisante, nous constatons que confrontés à un même texte, les traducteurs ne l'appréhendent pas identiquement en raison d'une part de leur personnalité propre et d'autre part des caractéristiques et des possibilités lexicales de la langue dans laquelle ils s'expriment.

## B. CONSTATS ET INTERPRETATION DES DIFFERENCES OU SIMILITUDES RELEVÉES DANS LES TEXTES CIBLES

### 1. constats à l'issue des comparaisons des traductions en langues romanes et en langues germaniques :

#### 1.1. les choix éditoriaux :

Les tendances décelées dans les productions françaises, espagnoles, allemandes et anglaises oscillent entre érudition et vulgarisation de l'écrit, de même que les caractéristiques biographiques des différents traducteurs correspondent rigoureusement les unes aux autres : les traducteurs sont le plus souvent des universitaires préfaciers de leur ouvrage souhaitant faire connaître le poème philosophique de la Bhagavadgîtâ, ce qui débouche sur des productions relativement équilibrées.

#### 1.2. les transcriptions graphiques :

Les transcriptions graphiques se montrent globalement identiques tant dans les productions françaises, espagnoles qu'allemandes et anglaises : les énonciateurs utilisent des signes arbitraires auxquels ils attribuent une valeur phonique sans se soucier de savoir si elle correspond à un phonème dans la langue cible. Ils emploient similairement des signes existant



dans la langue cible ou dans une autre langue européenne selon des conventions répandues dans le milieu universitaire pour recourir en dernier lieu à des graphèmes présents dans la langue cible qui sont associés afin de rendre au plus près la valeur phonique sanskrite.

### 1.3. le traitement du lexique :

#### 1.3.1. les emprunts :

La fréquence de ce procédé varie considérablement selon les intentions des traducteurs et selon les langues dans lesquelles ils s'expriment. Nous avons démontré précédemment que les locuteurs qui empruntent le plus de termes sanskrits considèrent d'une part que les lecteurs auxquels ils s'adressent possèdent de vastes connaissances du sanskrit et du monde hindou et d'autre part que conserver un terme source témoigne d'une grande fidélité au texte initial de la Bhagavadgîtâ. Une autre optique serait à l'inverse, de recourir aux emprunts faute d'équivalences. En outre, ce procédé domine moins en allemand que dans les autres langues dans la mesure où la langue allemande permet des traductions efficaces, donc parfaitement équivalentes à des emprunts. C'est ainsi que les concepts clefs de l'hindouisme font majoritairement l'objet d'une traduction à la place d'emprunts jugés superflus par les traducteurs allemands.

#### 1.3.2. les apports sémantiques :

Les notes, les incrémentialisations, les développements ne sont pas quantitativement très prégnants dans les traductions allemandes. Sans alourdir le shloka, les énonciateurs allemands transmettent au lecteur davantage d'informations dans un espace plus restreint que les traducteurs français, espagnols, dont les langues plus analytiques tendent aux développements.

#### 1.3.3. les procédés lexicaux :

Il n'est guère possible de relever dans les textes allemands ou anglais des traces d'idiolecte. Les mises en relief sont également davantage d'ordre euphonique que calligraphique (majuscules françaises, espagnoles et anglaises).

Ces quelques constations nous conduisent à penser qu'il est réellement nécessaire de dissocier le traitement des lexèmes sanskrits attachés aux grandes questions métaphysiques effectué par des traducteurs de langues romanes d'un traitement accompli par des traducteurs de langues germaniques. Les langues française et espagnole ne permettent pas à leurs locuteurs d'appréhender les lexèmes sanskrits de la même manière que les locuteurs

allemands et anglais. Comment expliquer cette différence ? Les langues allemande et anglaise fonctionnent-elles selon un principe rigoureusement identique ?

## 2. interprétation des constats effectués :

Nous avons comparé antérieurement l'occurrence de procédés techniques de traductologie dans les traductions françaises et espagnoles de la Bhagavadgîtâ et dans les textes cibles allemands et anglais en constatant que si certains étaient récurrents, d'autres étaient peu fréquents, voire absents de ces productions. Ceci suppose que la langue allemande possède d'autres moyens de traduction, des possibilités linguistiques spécifiques de production d'équivalences performantes. Quelles sont ces techniques ? Présentent-elles un avantage par rapport à celles dont disposent des locuteurs francophones ?

Nous cantonnant au domaine du lexique, nous observons que l'un des avantages majeurs inhérent à la langue allemande réside dans son processus de formation lexicale qui comprend les dérivations, les compositions, les nominalisations et qui trouve sa justification dans la tendance synthétique développée par cet idiome. En dernier lieu, le capital lexical allemand présente des qualités qui le rendent particulièrement efficace dans la traduction d'énoncés sanskrits.

### 2.1. aspects morphologiques du lexique allemand :

Les lexèmes allemands peuvent être simples ou complexes : simples dans le cas d'une constitution d'un radical sans affixe (préfixe, infixe, suffixe), complexes s'ils contiennent un affixe ou s'ils sont composés de plusieurs lexèmes. Ainsi le lexème nominal peut être le produit d'une dérivation qui ne comporte que le radical avec ou sans affixe ou d'une composition, que nous analyserons ensuite : il est alors formé de plusieurs unités lexicales. Noms et adjectifs allemands sont soit identiques à une racine verbale, soit dérivés d'une racine par adjonction de préfixes, de suffixes ou infixes, soit composés de deux ou plusieurs mots indépendants joints les uns aux autres pour en former un nouveau.

L'un des procédés de formation du lexique allemand ajoute à une racine des affixes : *préfixes*, *infixes*, *suffixes* lui permettent d'enrichir son sens ou de changer de catégorie grammaticale. Le français en fait le plus large usage, mais se révèle moins régulier, moins motivé, plus arbitraire que l'allemand dans ses formations et significations. La dérivation, qui renvoie tantôt à un processus diachronique, tantôt à un simple rapprochement d'unités lexicales synchroniques se produit sur des lexèmes simples, des lexèmes dérivés, des lexèmes composés ou encore sur des amalgames syntaxiques. Il existe dans la langue allemande une profusion de suffixes, de préfixes, dont certains voient leur sens demeurer intangible.

Intéressons-nous aux processus allemands de dérivation. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur leurs aspects purement morphologiques avant d'aborder leurs aspects sémantiques dans leur rapport avec les termes sanskrits.

### 2.1.1. la dérivation :

#### 2.1.1.1. la dérivation par suffixation :

Les suffixes allemands sont spécialisés dans la formation de mots d'une catégorie grammaticale. Ils permettent de former soit des adjectifs, soit des noms à partir de bases verbales, nominales, adjectivales ou participiales. A la lecture des traductions allemandes de la Bhagavadgîtâ, nous avons détecté de nombreux lexèmes nominaux, dont les bases de formation comportent des suffixes. Cependant les vocables relevés résultent fréquemment de la combinaison de plusieurs opérations de DÉRIVATION, de sorte qu'apparaissent concomitamment un, deux voire trois suffixes. Parmi les lexèmes nominaux allemands que nous avons étudiés, nous avons pu détecté les suffixes suivants :

- *-lich* : ce suffixe forme des adjectifs à partir de bases verbales. Nous le reconnaissons dans *Redlichkeit* (R.Garbe/ârjāva)<sup>178</sup>, *Nichtfeindlichkeit* (K. Mylius/ādroha), *Unerforschlich[er]* (R. Boxberger/avyakta);
- *-schaft, -heit, -ie* : ces suffixes très productifs servent à former des noms féminins à partir de bases nominales, adjectivales ou participiales et apparaissent à nouveau dans *Redlichkeit* (R.Garbe/ârjāva), *Gewaltlosigkeit* (P. Schreiner, M. von Brück/āhimsā), *Nichtfeindlichkeit* (K. Mylius/ādroha), *Rechtschaffenheit* (M. von Brück/ârjāva), *Vollkommenheit* (P. Schreiner/sāmsiddhi) ;
- *-ung* : également très productif, ce suffixe entraîne le féminin et sert à former à partir de bases verbales souvent complexes des dérivés désignant une action, un état, l'objet résultant de l'action désignée par le verbe, l'agent de l'action exprimée par le verbe, un nom collectif, un lieu. En tant que nominalisations de bases verbales, les dérivés en *-ung* entrent parfois en concurrence avec les infinitifs substantivés. Nous en avons un exemple dans *Einatmung* (M. von Brück) et *Einatmen* (K. Mylius), mis en parallèle avec *prāṇa*. Ce suffixe est à l'œuvre dans *Versenkung* (K.

<sup>178</sup> Nous notons entre parenthèses le nom du traducteur qui emploie ce terme et le lexème sanskrit auquel il est associé.

Mylius/samâdhi), *Vollendung* (R. Garbe/samsiddhi), *Überlieferung* (R. Garbe,çruti);

- *-bar* : en forme des adjectifs sur des bases verbales, *-bar* leur confère le sens de « possible à », analogue au français *-able*, *-ible* : [*der*] *Unwahrnehmbar* (K. Mylius/avyakta) ;
- en dernier lieu nous pourrions ajouter le suffixoïde *-los*, qui s’oppose à *voll-* afin de marquer l’absence : *Furchtlosigkeit* (tous les traducteurs allemands/abhaya). Nous rapprochons *-los* de son homologue anglais *-less*, présent dans *birthless* (M. Pati/aja) ou dans *fearlessness* (abhaya) ;
- en marge des lexèmes nominaux allemands suffixés très répandus, nous découvrons, au sein des traductions anglaises du poème, des unités lexicales nominales comportant également un suffixe. En effet, les termes *happiness* (J.A.B. van Buitenen/sukha), *fearlessness* (abhaya), *uprightness* (J.A.B. van Buitenen, F. Edgerton/ârjava), *unpretentiousness* (M. Pati/adambha), *fullness* (J.A.B. van Buitenen/samsiddhi) en sont autant d’illustrations.

Les suffixes allemands présentent un grand intérêt morphologique dans la mesure où ils simplifient les changements de catégorie grammaticale. Néanmoins, l’adéquation que nous supputons entre les lexèmes sanskrits et allemands réside davantage dans la dérivation par préfixation que par suffixation, car celle-là revêt un aspect sémantique fondamental.

#### 2.1.1.2. la dérivation par préfixation :

Par l’utilisation de préfixes, la langue allemande parvient avec succès à maintenir à la fois une parenté morphologique et un lien sémantique très fort avec les termes sanskrits. En effet, l’allemand possède, tout comme le sanskrit, de nombreux préfixes de sens variés que nous récapitulons dans le tableau suivant, en mentionnant lorsque cela est possible leur équivalent sanskrit :

SENS	PREFIXES		LEXEMES	LEXEMES
	allemands	sanskrits	ALLEMANDS	SANSKRITS
privatif	<i>un-</i>	ā-	<i>Unsterblichkeit,</i> <i>Unglück, ungeboren,</i> <i>Unschlud</i>	<i>amṛta, duḥkha, aja,</i> <i>adambha</i>

éloignement	<i>ent-</i>	<i>apa-</i>	<i>Entsagung</i>	<i>saṁnyāsa</i>
mouvement en direction du sujet	<i>an-</i>	-	<i>die Anverwandten</i>	<i>svājana</i>
caractère ancien, archaïque	<i>ur-</i>	-	<i>Ursprung, Urquell, Urgeist, Urahnherr</i>	<i>prabhava, puruṣa, prapitāmaha</i>
entrée dans un état	<i>ein-</i>	<i>pra-</i>	<i>Einatmen, Einatmung</i>	<i>prāṇa</i>
sortie d'un état	<i>aus-</i> (opposé à <i>ein-</i> )	<i>nis-</i>	<i>Aushauch, Ausatmen, Ausatmung</i>	<i>apāna</i>
renouveau	<i>wieder-</i>	-	<i>Wiedergeburt</i>	<i>saṁsāra</i>
vérité visée transmise et transportée	<i>über-</i>	-	<i>Überlieferung</i>	<i>ṣruti</i>
aspect final et résultatif	<i>er-</i>	-	<i>[Un]erforschlich[er]</i>	<i>avyakta</i>
action menée jusqu'au bout	<i>voll-</i>	-	<i>Vollendung, Vollkommenheit</i>	<i>saṁsiddhi</i>
procès intensifié	<i>ver-</i>	-	<i>Versenkung</i>	<i>saṁādhi</i>
collectif	<i>Ge-</i>	-	<i>Gebirge, Gewässer</i>	<i>sthairya, ambuvega</i>
fondamental	<i>Grund-</i>	-	<i>Grundzug</i>	<i>guṇa</i>

En recourant à la dérivation préfixale, la langue allemande est en mesure de créer des binômes contenant un terme positif immédiatement associé à un terme négatif. Ce dispositif permet de respecter fidèlement la forme des unités lexicales sanskrites et leur rapport d'antonymes contradictoires. Ainsi le couple *ḍambha/aḍambha* est rendu en allemand, par P. Schreiner, sous la forme d'un couple de mots dont la base de formation est identique et dont le second terme contient un préfixe privatif : *Schuld* alterne avec *Unschuld*. La paire *ḥubha/aḥubha* devient, chez K. Mylius, *Heilsames und Unheilsames* (XII, 17). Dans cette occurrence de *ḥubha* et *aḥubha*, le français n'est pas réellement efficace puisqu'il traduit ces deux termes antonymes en ce qui est agréable et pénible (E. Sénart). Un autre exemple d'association bipolaire apparaît dans la traduction de K. Mylius, qui rend *ḍuhkhasukha* par *Glück und Unglück* (XII, 13) ; ceci est valable en dépit de racines sanskrites différentes pour

les deux lexèmes. La langue anglaise, par l'intermédiaire de J.A.B. van Buitenen, recourt à la même technique de formation en produisant *happiness* et *unhappiness* (J.A.B. van Buitenen). A cette occasion, nous notons les avantages qu'offre l'idiome allemand : sont conservées à la fois la valeur privative de l'affixe sanskrit, qui se transforme en *un-* et la place de cet affixe, qui demeure un préfixe. Ceci se produit à l'identique dans les équivalences allemande et anglaise de ञा : *ungeboren* et *unborn* sont construits à partir d'un participe passé utilisé en tant qu'adjectif qualificatif et préfixé par UN-, qui en nie la valeur de manière intrinsèque et non accidentelle. Nous obtenons « non né ». Nonobstant il arrive que seul un des deux aspects soit maintenu par l'idiome germanique. La traduction de ञा par *Gewaltlosigkeit* (P. Schreiner, M. von Brück) en constitue une preuve dans la mesure où l'allemand n'a pu garder que le sens « absence de ». En effet, le lexème nominal allemand se décompose en plusieurs éléments : nous décelons en premier lieu une base nominale *Gewalt*, désignant la violence, qui est dérivée par suffixation pour devenir un adjectif qualificatif de sens négatif : *gewaltlos* (non violent). Cet adjectif est ensuite pourvu du suffixe *-igkeit*, utilisé à la suite – *los*, afin, lui-même suffixé afin de désigner une qualité exprimée par un lexème nominal : *die Gewaltlosigkeit*, mot appliqué au domaine politique, désigne la non-violence.

Néanmoins, nous découvrons une autre illustration de la concordance de la nature de l'affixe avec le sens sanskrit : ढापितामाहा se différencie de पितामाहा par la présence du préfixe ढा- : le premier terme désigne l'arrière-grand-père tandis que le second se rapporte au grand-père, les dénominations des deux ancêtres se distinguent par un degré générationnel, que mentionne ढा-, préfixe marquant la situation en avant, le début. Disposant du préfixe *ur-* indiquant l'antériorité, le caractère archaïque, la langue allemande dissocie à son tour पितामाहा et ढापितामाहा en écrivant *Ahnherr* et *Urahnerr* (K. Mylius) : sens et position ne font pas défaut. Nous verrons dans la rubrique suivante que la langue anglaise maintient cette distinction par la composition (*grandfather* s'oppose alors à *great-grandfather*).

Il peut d'advenir que l'objectif principal d'un usage de la dérivation par préfixation corresponde à une volonté de s'en tenir fidèlement aux termes sanskrits. Citons, dans cette optique, l'équivalence en *Urgeist* (L. von Schroeder) ou en *Urgott* (R. Garbe) de Puruṣa, l'Être cosmique, fondateur de l'Univers avec d'autres divinités hindoues : cette équivalence allemande insiste indubitablement sur son caractère premier et originel. Par cette équivalence

en langue cible, non seulement le lecteur occidental est en présence d'une traduction assurément convenable, mais encore il reconstruit facilement la notion hindoue. Une interprétation relativement analogue des items allemands *Vollendung* (R. Garbe) et *Vollkommenheit* (P. Schreiner) correspondants de *saṃsiddhi* pourrait être effectuée : la valeur sémantique du préfixe *voll-* traduit sans conteste le concept de perfection contenu dans le mot sanskrit. De même, la concentration mentale, supposée par *saṃâdhi*, se manifeste nettement dans *Versenkung* (K. Mylius), qui renforce l'action indiquée par le lexème verbal (*senken*). Pareillement, nous soulignons la performance de la traduction de *saṃnyâsa* en *Entsagung*. En effet, l'unité lexicale sanskrite se décompose en *saṃ + ny + AS-*, littéralement « déposer son identité », or le préfixe *ent-* s'adapte idéalement à cette signification d'abandon, de renoncement. Analogiquement, les *guṇa* représentent les trois tendances coordinatrices de l'Univers qui sont fondamentales : c'est précisément le sens de fondement que nous repérons dans *Grund[zug]*, en référence avec la désignation concrète du sol. Les termes allemands excellent par leur motivation. Cette perception de la motivation varie plus d'une langue à l'autre que d'un usager à l'autre d'une même langue. Percevoir la motivation d'une unité lexicale revient à appréhender les liens morphologiques qui l'unissent avec d'autres termes. Une étude systématique de la motivation comparée des différentes langues ferait apparaître que l'anglais est plus motivé que le français, mais moins que l'allemand.

En dernier lieu, le recours à la dérivation par préfixation offre à la langue allemande la possibilité de mentionner, subséquentement, que deux items sanskrits apparaissent côte à côte dans le shloka considéré. Ainsi *prâṇa* et *apâṇa* ne forment qu'un seul et même lexème sanskrit : *prâṇâpâṇa*. Même si la langue allemande, de même que son homologue anglaise, se voit contrainte à dissocier les deux unités lexicales, elle peut souligner leur proximité par des préfixes, qui de plus renseignent très efficacement le lecteur sur la signification du concept désigné. *Prâṇa* devient *Einatmen/Einatmung* (M. von Brück), tandis que *apâṇa* se transforme en *Ausatmen/Ausatmung* : notons que les préfixes *ein-* et *aus-* s'opposent strictement. A ces équivalences correspondent les termes anglais *inhalation* (entrée de l'air) versus *exhalation* (E. Easwaran, sortie de l'air des poumons) ou encore *inbreathing/outbreathing* (A. de Nicolás). La performance de la langue allemande réside dans la création d'un couple d'antonymes contradictoires tous deux préfixés. Alternier *Hauch* et *Aushauch* (L. von Schroeder) est envisageable, mais la motivation initiale des termes sanskrits transparaît moins.

En somme, par la dérivation, la langue allemande – et dans une moindre mesure la langue anglaise – se trouve favorisée lorsqu’il s’agit de conserver le sens précis des items sanskrits et de maintenir ou de souligner des liens formels. Toutefois, il serait faux de croire que cette capacité de dérivation par adjonction d’affixes soit exclusivement réservée à l’allemand : ainsi les deux termes d’un même couple *śiddhi/āśiddhi* sont traduits en allemand par *Erfolg/Unerfolg* qui constitue un calque parfait de succès et insuccès (E. Sénart). Néanmoins, le vocabulaire allemand paraît plus continu, plus abondant dans ses dérivations que le lexique français ; ce qui témoigne des liens très forts qui l’unissent à la langue sanskrite.

### 2.1.2. la composition :

Une des grandes forces que possèdent les traducteurs allemands de la Bhagavadgîtâ par rapport à leurs homologues français, espagnols, voire anglais repose sur la capacité infinie de la langue allemande à former de nouveaux termes par COMPOSITION, capacité dont elle joue massivement. Ces composés appartiennent à différentes catégories qui se répartissent entre les composés déterminatifs à structure hypotaxique reposant sur une relation de *subordination* et les composés additionnels à structure parataxique, qui sont fondés sur une relation d’adjonction appelée aussi *coordination* au sens large (composés copulatifs).

#### 2.1.2.1. la composition à structure parataxique :

Le premier type de composés regroupe les composés régis par une relation d’adjonction, appelée aussi coordination, composés formant des couples, termes additionnels séparés graphiquement ou soudés graphiquement. Cette catégorie de composés porte un nom sanskrit : *dvandva*, qui signifie paire et dont il est fait mention dans cette fonction au sein de la Bhagavadgîtâ (lecture X, shloka 33). La fréquence des composés *dvandva* reste relativement faible à tel point que nous n’en avons relevé qu’une occurrence parmi les équivalences allemandes des lexèmes sanskrits désignant les grandes questions métaphysiques. En effet, R. Garbe associe l’unité lexicale sanskrite *açvattha* (le figuier sacré) à *der Feigenbaum* composé de deux lexèmes nominaux *die Feige* et *der Baum*. *Der Feigenbaum* repose sur une adordination : il s’agit d’une dénomination précédée d’un terme spécifiant son statut. Ce type peut être paraphrasé au moyen de *heißen* ou d’une prédication en *sein*. Ainsi *der Feigenbaum* ressemble à un composé déterminatif, mais participe du même type avec une figure positionnelle inversée : *der Feigenbaum = Der Baum heißt Feige, die Feige ist ein Baum*<sup>179</sup>.

<sup>179</sup> Traduction : L’arbre s’appelle un figuier. Le figuier est un arbre.



Les composés additionnels, du moins ceux qui sont soudés graphiquement sont moins nombreux que les composés déterminatifs.

#### 2.1.2.2. la composition à structure hypotaxique :

Le deuxième type de composés voit le déterminant subordonné à un déterminé de sorte que la compréhension du déterminé augmente en acquérant un ou plusieurs traits supplémentaires et que son extension (l'ensemble des réalités qu'il peut désigner) est réduite. Dans ces composés déterminatifs, le second membre est en rapport syntaxique avec le premier, qui joue le rôle d'un génitif virtuel. Ces composés déterminatifs à structure hypotaxique constituent une figure positionnelle dans laquelle le déterminant précède le déterminé. Du point de vue morphologique, les lexèmes nominaux composés posent le problème de la joncture (rattachée au déterminant). Du point de vue sémantique, ils posent celui de la diversité des rapports de sens.

##### 2.1.2.2.1. le problème de la joncture :

Parmi les composés allemands que nous avons relevés en regard d'items sanskrits simples ou composés, nous notons que la joncture revêt plusieurs formes :

- elle peut être tout simplement absente : *die Eihaut* (K. Mylius), *die Fruchtblase* (P. Schreiner) correspondent à ulba. Dans ces composés, le déterminant entre en relation avec le radical sans modification ;
- différents éléments de liaison fonctionnent : **-s** dans *die Blutsverwandten* (R. Boxberger/svajana), **-es** dans *die Todesstunde* (K. Mylius/antakâla), *die Leibesfrucht* (R. Boxberger/garbha), **-en** dans *der Schlangengott* (R. Boxberger/nâgas), *der Gattinenbruder* (K. Mylius/çyâla).

##### 2.1.2.2.2. le problème de sens :

Le signifié abstrait de la relation hypotaxique est la délimitation du signifié du déterminé par celui du déterminant : ainsi pour *Tierkönig* (K. Mylius/indra), l'ensemble des rois concevables est plus restreint que pour le lexème simple *König*. Cependant lorsque nous envisageons les termes mis en relation et le contexte dans lequel ils apparaissent, le rapport de sens, le désigné, qui lie le déterminant au déterminé s'avère très variable. Il peut marquer :

- l'APPARTENANCE : ce type de composé est désigné habituellement en linguistique par un terme sanskrit *tatpuruṣa* (son serviteur) en raison de la

relation d'appartenance liant le déterminé et déterminant. Un exemple nous en est fourni avec *die Eihaut* (= *die Haut des Eis*),

- l'OBJET : *die Wunschkuh* (R. Garbe/kâmadhenu) = *die Kuh, die die Wünsche erfüllt; der Nährstand* (P. Schreiner/vaiçya) = *der Stand nährt die Anderen*,
- la QUALITÉ („*bestehend aus*“), inclusion (*mit*) ou cause (*wegen, vor*). Ces composés portent le nom sanskrit de *bahuvrihi* (qui possède beaucoup de riz), composés à valeur d'adjectifs, impliquant que le sujet possède les qualités exprimées dans le composé : *der Lotussitz* (K. Mylius), *das Selbstgefühl* (R. Boxberger/aḥamkâra), *der Welthang* (L. von Schroeder/ḍoṣa),
- le TEMPS : *die Todesstunde* (K. Mylius), *die Blütezeit* (kusumâkara) = *die Zeit, wo es blüht*,
- la COMPARAISON : intitulé *karmadhâraya* (qui se souvient de ses actes) ce composé déterminatif est formé de deux membres qui sont en rapport direct : (*der*) *Feurgott* (X, 23) qui désigne le Dieu du feu et qui est le feu, *der Opferfeuer* (K. Mylius/hutâça),
- ou encore le moyen, le but, l'origine, la localisation.

Statistiquement, nous trouvons de nombreux exemples de ces composés dans les traductions allemandes sans pour autant qu'ils correspondent directement à un composé sanskrit. Ainsi *Eihaut*, *Fruchtblase* et *membrane-enveloppe* (F. Edgerton) correspondent à *ulba*, lexème simple, de même que *Welthang* s'associe à *ḍoṣa* qui rencontre également, dans les travaux de R. Garbe, un lexème allemand simple, base nominale du précédent : *Hang*. Il en est de même pour les couples suivants *nâgas/Schlangengott*, *garbha/Leibesfrucht* (R. Boxberger), *tejas/Strahlkraft* (M. von Brück), *çyâla/Gatinnenbruder, brother-in-law* (angl.). Similairement, s'attachant à traduire la notion de *guṇa*, P. Schreiner forme trois composés : *Lichtkraft* (force centripète, *sattva*), *Dunkelkraft* (force centrifuge, *tamas*) et *Triebkraft* (force orbitante, *rajas*), mots dont nous avons déjà souligné la performance<sup>180</sup>. La récurrence du déterminé *Kraft* facilite grandement le travail de compréhension à la charge du lecteur. La

<sup>180</sup> Infra C. l'univers [C.3. en langues germaniques] 2. cosmogonie 2.4. les tendances fondamentales, les *guṇa* 2.4.2. aspects des *guṇa*

redondance du déterminé implique que les forces désignées présentent des points communs – ce sont effectivement toutes trois des गुण –, de sorte que le lecteur appréhende rapidement et efficacement leur imbrication. En outre, ces trois composés délivrent des informations essentielles, définissant parfaitement les trois forces : l’une est symbolisée par la lumière, en raison de son caractère positif, la deuxième, son strict contraire, est caractérisée par l’antonyme contradictoire de *Licht*, à savoir *Dunkel*, tandis que la troisième se voit qualifiée en fonction de son pouvoir d’incitation à l’action (*Treib*, du verbe *treiben*).

Parallèlement, de nombreuses unités lexicales sanskrites composées sont traduites par des composés déterminatifs à structure hypotaxique allemands.

Comparons les vocables sources suivants *antakâla*, *narapumgava*, *padmapattra*, *kâmaḍhenu*, *ambuvega*, *nâsâbhyantara*, *aḥamkâra* et bien qu’en marge par rapport aux vocables précédents *aṣakti*, avec leurs équivalents allemands.

<i>antakâla</i>	<i>narapumgava</i>	<i>padmapattra</i>	<i>kâmaḍhenu</i>
<i>Todesstunde</i>	<i>Männerstier</i> <i>Mannes-Bulle</i>	<i>Lotusblatt</i> <b>Lotus-leaf</b>	<i>Wunschkuh</i>
<i>ambuvega</i>	<i>nâsâbhyantara</i>	<i>aḥamkâra</i>	<i>aṣakti</i>
<i>Wasserströmungen</i>	<i>[das] Naseninnere</i>	<i>Ichbewußtsein</i> <b>I-faculty</b>	<i>Nichtanhaften</i> <i>Nicht-anhängen</i> <b>non-attachment</b> <b>nonattachment</b>

Une remarque s’impose immédiatement : l’ordre de présentation du déterminant et du déterminé est rigoureusement identique. En sanskrit comme en allemand, le déterminant précède le déterminé de sorte que l’aspect du mot source se retrouve intégralement dans le mot cible. En outre, il existe une forte cohérence sémantique : *antakâla* se décompose en *anta* + *kâla* (fin/mort + temps) et devient par symétrie *Tod* + *Stunde*.

Par cette présentation de certains composés allemands, nous prenons pleinement conscience des liens qui existent entre le sanskrit et l’allemand au point que les hyperonymes des composés portent des noms sanskrits. Cette étroite liaison qu’entretiennent les deux langues se retrouve dans la traduction des lexèmes sanskrits en allemand. Par la technique de la composition où toutes les combinaisons sont envisageables grâce aux nombreuses jonctures allemandes, les traducteurs sont en mesure de respecter au mieux le sens du désigné initial

tout en maintenant une syntaxe proche de l'original sans avoir à modifier du tout au tout l'agencement des shloka. Cet atout en matière de lexique trouve une implication directe dans le domaine syntaxique. Les traductions allemandes comportent de cette façon un grand nombre de composés : nous ne citerons que ceux qui paraissent les plus efficaces en équivalence avec le sanskrit face au français ; nous ne prenons en compte que les textes cibles rédigés par K. Mylius et E. Sénart afin de réduire l'angle de recherche.

Sanskrit	K. Mylius	E. Sénart
çaman	<i>Selbstbeherrschung</i>	maîtrise de soi
puruṣa	<i>Urgeist</i>	Esprit
bhāva	<i>Daseinsformen</i>	formes de l'être
kaṃalapaṭṭrākṣa	<i>Lotusblattaüigige</i>	héros aux yeux de lotus
yogaṃvit	<i>Yogakenner</i>	disciples du yoga
Brahma-sūtra	<i>Brahma-Texten</i>	sūtras relatifs au Brahman

Par cette faculté de composition intrinsèque à la langue allemande, qui témoigne de ses liens de parenté avec la langue indo-européenne, les équivalences gagnent en limpidité et en efficacité se rapprochant au plus près de la structure de base. Dans un seul terme, se trouvent concentrées de nombreuses informations : *Lotusblattaüigig[er]* contient quatre indications sémantiques : il s'agit d'un être vivant (morphème porteur de cette information – *er*) dont les yeux (adjectif substantivé *üigig-*) sont en forme de feuilles (lexème nominal *Blatt*) de lotus (lexème nominal *Lotus*). Grâce à la composition, la langue allemande soude ces quatre informations en un seul terme qui peut assumer facilement la fonction de lexème nominal au sein de l'énoncé. A l'inverse, la langue française utilise pas moins de cinq lexèmes autonomes pour rendre des données informatives plus réduites – il n'est en effet pas question de « feuille » – ; nous apprenons qu'il s'agit d'un héros possédant des yeux en forme de lotus. La traduction française de kaṃalapaṭṭrākṣa présente un autre désavantage par rapport à son homologue allemand dans la mesure où les indications sémantiques fournies ne correspondent pas exactement au désigné sanskrit : si kaṃala renvoie effectivement au lotus, le correspondant français ne tient pas compte de paṭṭra (feuille) et traduit ākṣa par héros, lexème nominal qui contient en français les notions de bravoure, de courage, d'héroïsme que le terme *ākṣa* n'implique absolument pas, se contentant d'indiquer que les qualifications

proposées sont attribuées à un homme : littéralement *akṣa* désigne le « nom d'un homme ». A la perte de l'aspect synthétique du terme sanskrit initial s'ajoutent en français des nuances sémantiques qui parasitent l'interprétation réelle de la désignation originelle.

Le principal handicap que l'on pourrait relever à l'encontre de la langue française dans sa tentative de traduction d'énoncés sanskrits tient au fait que se livrant à sa tendance analytique, ses structures ne lui permettent pas de se montrer aussi performante que l'allemand pour rendre des concepts sanskrits sans recourir à des groupes expansés. Nous retrouvons cette préférence de l'allemand pour la synthèse dans un autre procédé linguistique attaché au lexique.

### 2.1.3. la nominalisation :

La langue allemande se différencie nettement des autres langues européennes en matière de sériation de l'information. Il s'agit pour elle de ne conserver que les éléments essentiels et de favoriser son esprit de synthèse dans les procédés de formation lexicale qu'elle emploie. Afin de soutenir cette option, l'allemand recourt massivement à la nominalisation, qui transpose un syntagme ou un lexème autre que nominal – il peut s'agir d'adjectifs qualificatifs, de participes passés, de participes présents, de verbes à l'infinitif – en lexèmes nominaux. Nous opérons à ce niveau une distinction entre ce que nous avons nommé « nominalisation » dans la partie précédente et cet autre type de nominalisation : la première dénomination renvoyait à une transposition de lexèmes non nominaux dans le texte source en lexèmes nominaux dans le texte cible et rentrait dans le strict cadre de la traductologie. Sous cette rubrique, nous cherchons plutôt à démontrer le taux d'adéquation qui existe entre l'allemand et le sanskrit en raison des possibilités germaniques de formation lexicale. L'emploi de tels lexèmes implique que l'information fournie dans l'énoncé est concentrée sur le lexème nominal, le verbe ne servant ensuite que de support et ne renfermant pas d'éléments réellement importants sur le plan du sens. Fortement liée aux phénomènes de composition et de dérivation, car répondant à un objectif semblable, la nominalisation trouve toute sa place dans la traduction d'énoncés sanskrits en particulier poétiques ou philosophiques, pour le moins techniques. En effet, la langue sanskrite est l'une des plus aptes à l'activité intellectuelle. Outil perfectionné pour le fonctionnement de l'esprit dans toutes sortes de domaines, le sanskrit est devenu, au fil de son histoire, le véhicule de toutes les activités intellectuelles auxquelles les hommes se sont livrés en Inde pendant des millénaires. Le sanskrit adaptable à toutes les disciplines possède la capacité exceptionnelle de fournir de nouveaux vocabulaires techniques, à s'abrégé par la composition et la dérivation, quand

l'exercice de la pensée dans la création poétique ou dans le raisonnement logique le requiert. Ces aptitudes de formation infinie du lexique sont également présentes dans la langue allemande, qui recherche continuellement comment présenter ses idées en ne cédant pas à un développement outrancier.

La possibilité de nominaliser n'importe quel élément de l'énoncé permet aux traducteurs allemands de garantir un style épuré. Dans cette perspective, nous distinguons quatre grands types de nominalisations :

- transformation d'un participe passé en lexème nominal : *die Gefährten* (R. Garbe/ śakhi), *die Verbündeten* (M. von Brück/sambandhi), *das Gehörte* (M. von Brück/çruti), *der Verkörperte* (P. Schreiner/çarîra), **the known** (A. de Nicolás/vedya);
- transformation d'un participe présent en un lexème nominal : *das Seiende* (L. von Schroeder/sat) et son pendant négatif *das Nichtseiende* (L. von Schroeder/asat), **the not-being** (M. Pati/asat), *das Zuerkennende* (R. Garbe/vedya), **the offering** (A. de Nicolás/huta);
- transformation d'un adjectif qualificatif en lexème nominal : au degré zéro, *der Nichtwahrnehmbare* (R. Garbe/avyakta), *der Unerforschliche* (R. Boxberger/avyakta), au degré deux (superlatif) *der Berühmteste* (M. von Brück/çrestha), *der Erhabenste* (R. Garbe/puruṣa);
- transformation d'un lexème verbal à la forme non personnelle en lexème nominal (verbes substantivés) : *das Kennen* (M. von Brück/tattva), *das Sinnen* (R. Boxberger/dhyâna), *das Denken* (R. Garbe/cit).

Il n'empêche que l'usage des nominalisations intervient au bon vouloir des traducteurs selon les objectifs qu'ils se fixent.

Citons quelques exemples de nominalisations particulièrement performantes, en précisant leur nature : les termes considérés sont issus des traductions allemandes sans ordre de préférence ; les traductions françaises proposées sont à attribuer à E. Sénart, que nous considérons comme le traducteur français faisant montre de rigueur et de réflexion en matière de recherche de correspondance.

Sanskrit	Nature des lexèmes	Lexèmes nominaux	Equivalences proposées en
----------	--------------------	------------------	---------------------------

	initiaux	allemands	français
saṭatayuktânâ (X, 10)	adverbe + adjectif qualificatif	<i>Immerandächtige (der)</i>	homme constamment recueilli
mahâbâha (X, 1)	adjectif qualificatif	<i>Großarmige (der)</i>	guerrier aux grands bras
sahasrabâha (XI, 46)	adjectif qualificatif	<i>Tausendarmige (der)</i>	dieu aux mille bras
Bhagavan (X, 14)	adjectif qualificatif	<i>Erhabene (der)</i>	Bienheureux
Prâdhânyata (X, 19)	adverbe	<i>Hauptsächliche (das)</i>	en raccourci
jigîṣatâ (X, 38)	participe présent	<i>Siegerbestrebenden (die)</i>	dominateurs
parantapa (X, 40)	adjectif qualificatif	<i>Feindezüchtige (der)</i>	héros
kirîṭa (XI, 35)	participe passé	<i>Diademgeschmückte (der)</i>	héros au diadème
vedya (XI, 38)	adjectif verbal modal	<i>zu Wissende (das)</i> <i>Zuerkennende (das)</i>	objet de toute science
ṣubhâṣubha (XII, 17)	adjectif qualificatif	<i>das Heilsame und das Unheilsame</i>	ce qui est agréable ou pénible
tyâgî (XVIII, 11)	participe présent	<i>Verzichtende (der)</i>	celui qui renonce
kartâ (XVIII, 14)	participe présent	<i>Handelnde (der)</i>	agent
jñeyam (XVIII, 18)	adjectif qualificatif	<i>Wissenswürdige (das)</i>	objet à connaître
avyakta (XII, 1)	adjectif qualificatif	<i>Unerforschliche (der)</i> <i>Unentfaltete (der)</i> <i>Unzerstörbare (das)</i>	indestructible

A travers ces quelques exemples, nous appréhendons plus concrètement la faculté qu'exploite la langue allemande afin de traduire des composés sanskrits. Les équivalents allemands conservent l'aspect synthétique des termes sources (un seul lexème allemand équivaut à un seul lexème sanskrit) alors que le français disperse le sens initial sur plusieurs lexèmes dont certains ne jouent pas de rôle sémantique, mais simplement un rôle syntaxique (c'est le cas du pronom « ce »). En recourant à un plus grand nombre d'éléments, la langue française ajoute également des indications sémantiques absentes des termes initiaux : le lexème nominal objet qui entre dans la traduction de vedya et de jñeyam matérialise le

concept alors que le sanskrit demeure sur le plan intellectuel de l'abstraction pure ; en soit le neutre (casuel) qu'emploie l'allemand maintient cette idée purement intellectuelle. Il en est de même dans la traduction de *kirīṭa*, qui ne contient en sanskrit que l'évocation d'un diadème et de son porteur (valeur sous-jacente) et qui se transforme en français en un héros. Les sèmes surajoutés en français ne sont pas toujours pertinents. La traduction de *jigīṣatā* en « dominateur » s'éloigne fortement de la valeur de base qui a trait au « désir de vaincre », d'« acquérir », qui renvoie à la soif de conquête, traits sémantiques que l'allemand sauvegarde parfaitement en employant un participe présent formé du verbe *bestreben* (idée de tendre vers un objectif) associé à *Sieg* (qui précise la nature de l'objectif, i.e. la victoire) : par cette équivalence, l'allemand s'en tient à l'essentiel. A l'inverse du français, il ne fournit aucune information supplémentaire dans l'équivalence de *jigīṣatā* et communique parfaitement l'aspect processuel contenu dans le terme sanskrit alors que le suffixe français -teur laisse plutôt entendre un aspect résultatif (la victoire est acquise). Par conséquent, les informations supplémentaires dévoilées par l'allemand se révèlent plus subtiles, se cantonnant souvent au seul domaine de la modalité ou de l'aspect : modalité de l'obligation (*zu Wissendes* : à savoir).

Néanmoins, il convient de souligner que la langue française ne se trouve pas totalement démunie et possède, elle aussi, des moyens de riposte : à *avyakta* correspondent des traductions française et allemande aussi efficaces l'une que l'autre ; il est à remarquer qu'elles utilisent toutes deux l'adjectif qualificatif substantivé et qu'elles renferment également la même modalité de « ne pas pouvoir être [détruit] ». En effet, *unzerstörbar* est paraphrasable en « *der, nicht zerstört werden kann* » et indestructible en « qui ne peut pas être détruit ».

Nonobstant, la langue allemande demeure la plus performante dans la recherche d'équivalences en raison des spécificités de son lexique.

#### 2.1.4. le lexique en général :

Historiquement, la langue sanskrite est considérée comme un outil perfectionné pour le fonctionnement de l'esprit dans toutes sortes de domaines. C'est ainsi que le sanskrit est devenu le véhicule de toutes les activités intellectuelles auxquelles les hommes se sont livrés en Inde pendant des millénaires. Cette langue, utilisée par les lettrés, devait faire face à la



multiplicité des idiomes présents en Inde<sup>181</sup>, car dès une haute époque le sanskrit n'était utilisé que dans l'environnement d'autres langues. Cette différence des langues a toujours été bien reçue en Inde et exploitée pour le développement de la culture au point que les structures sanskrites se sont assouplies au gré des contacts, des emprunts ont été assimilés. Ainsi, le sanskrit est à considérer avant tout comme une langue utilitaire, le véhicule de toutes les catégories de connaissances, au service des utilisateurs de connaissances de quelque origine qu'ils soient. En conséquence, la compétence illimitée des règles de formation nominale constitue une des raisons du développement exceptionnel du lexique du sanskrit. C'est un caractère important de cette langue que l'immensité de son lexique.

L'allemand et le sanskrit partagent cette caractéristique. Comme nous l'avons mis en lumière précédemment, la langue allemande possède une compétence sans bornes en matière de formation nominale (grâce à la dérivation, à la composition, à la nominalisation de lexèmes variés et divers) qui témoigne des liens de parenté très étroits qu'elle entretient avec la langue sanskrite. Cette aptitude de formation lexicale rend la traduction de concepts sanskrits d'autant plus facile. En effet, le traducteur allemand n'est pas confronté au même type de problèmes que ses homologues francophones dont le matériel lexical est plus restreint. Si le français possède moins de termes que l'allemand, cela s'explique par le fait que les lexèmes sont davantage polysémiques et trouvent leur place dans nombre d'énoncés. L'allemand, dans un souci de précision, est en mesure de recourir à des termes très techniques, très concrets qui englobent la poésie, la métaphysique, la philosophie et plus généralement les sciences. Ainsi ne serait-ce que pour la désignation des êtres vivants ou de l'univers, la langue allemande possède une plus grande quantité de termes que le français. Nous rencontrons les termes suivants :

Allemand	Sanskrit	Français
<i>(die) Wesen</i>	bhûtânâ (X, 5)	l'existence
<i>(das) Menschentum</i>	(X, 5)	l'existence
<i>(die) Geschöpfe</i>	(X, 22)	les êtres
<i>(die) Wesen</i>	bhûta (X, 15)	les êtres
<i>(das) Sein</i>	(X, 15)	les êtres
<i>(das) Dasein</i>	bhâva (X, 17)	l'être
<i>(die) Menschen</i>	naṛa (X, 27)	les hommes

<sup>181</sup> Le multilinguisme est un trait remarquable de la société indienne, beaucoup plus répandu en Inde qu'Europe.

<i>(der) Männerfürst</i>	narâdhipa (X, 27)	le roi
<i>(der) Herr</i>	maheçvara	le souverain
	lça (X, 15)	le souverain
<i>(der) Hochedle</i>	mahâtmana (XI, 12)	le grand Etre
<i>(die) Lebewesen</i>	Prajâ (X, 6)	les créatures
<i>(das) All</i>	viçva (XI, 16)	l'univers
<i>(das) Weltall</i>	sarva (XI, 40)	tout
<i>(die) Welt</i>	jaçat (X, 15)	le monde
<i>(die) Welt</i>	loka (XI, 32)	le monde

Nous percevons facilement que le français emploie un seul terme pour plusieurs termes sanskrits alors que l'allemand parvient à varier les dénominations et utilise des lexèmes nominaux qui ne contiennent pas forcément les traits humain/non humain comme dans l'exemple cité. A l'inverse, le français est largement plus connoté que l'allemand dans la mesure où il ne possède pas de termes suffisamment abstraits pour désigner des êtres vivants autres qu'humains. Le lexème nominal « être », pourtant polysémique, n'est pas suffisamment polymorphe pour correspondre à tous les termes sanskrits en face desquels on le place. Comparé au mot français qui semble un signe arbitraire et ne trouve sa signification que par la présence des autres mots, le lexème allemand grâce à sa composition même est un signe motivé qui évoque certes le réel, mais qui est apte à s'adapter à l'abstraction. En effet, même si le substantif abstrait allemand ne renie pas ses origines et évoque toujours une image sensible, l'abstraction allemande très fréquente se présente davantage comme une image abstraite tandis que le nom français abstrait, plus dégagé du réel, n'équivaut qu'à une idée représentative. De ce fait, le style soutenu allemand est fait en général de mots abstraits, tels ceux que contiennent les traductions de la Bhagavadgîtâ que nous étudions.

Afin de traduire les concepts philosophiques contenus dans ce Chant du Bienheureux, il semblerait que la langue allemande soit plus performante que la française en raison du caractère abstrait de son immense lexique. Si nous opposons radicalement les langues allemande et française, quelle place pouvons-nous accorder à la langue anglaise ?

## 2.2. particularités de la langue anglaise :

### 2.2.1. l'étymologie de la langue anglaise :

#### 2.2.1.1. l'anglais au sein de la famille germanique :

Incontestablement le rameau germanique est l'un des plus féconds de la souche indo-européenne. On y distingue l'*ostique*, dont le seul descendant est le gotique, langue à présent morte, le *nordique*, qui a produit l'islandais, le norvégien, le danois et le suédois et enfin le *westique*, qui s'est divisé en haut-allemand (resté très continental avant de donner l'allemand moderne, le yiddish) et en bas-allemand, qui s'est surtout développé dans les régions du Nord où le vieil-anglais et ses cousins vieux-frison, vieux-saxon et vieux-bas-franconien se sont différenciés. Ces dialectes sont l'origine de l'anglais moderne, du néerlandais, du flamand, du luxembourgeois.

#### 2.2.1.2. la genèse de l'anglais moderne:

L'histoire du peuple anglais montre l'accumulation, sinon la combinaison d'apports successifs. La tradition veut que l'île de la Grande-Bretagne ait été originellement occupée par les Ibères, mais ceux-ci n'ont laissé aucune trace linguistique. En revanche, il est assuré que les Celtes s'y sont établis au début du premier millénaire avant Jésus-Christ. Leur règne s'exerça sans partage jusqu'au début de notre ère, où l'empereur Claude entreprit la colonisation de la Grande-Bretagne. La domination romaine dura quatre siècles avant d'être ébranlée par les incursions des tribus germaniques venues des rivages de la mer du Nord. En l'espace de deux siècles, les Angles, les Jutes et les Saxons imposèrent leur présence, leur autorité et leur langue dans la plus grande partie de l'île. Dès la fin de cette période (VI<sup>ème</sup> siècle), le latin savant exerça son influence par le biais de la christianisation des Anglo-Saxons. Le vieil-anglais vit son équilibre menacé par les invasions scandinaves ; toutefois l'apport scandinave marque la langue sans la dénaturer. Les conséquences de la bataille d'Hastings (1066) remportée par Guillaume, duc de Normandie, descendant lui aussi des Vikings, sont autrement importantes pour la langue anglaise. Il s'agit cette fois de l'impact d'une langue romane, accentué par le poids d'une domination politique, administrative et culturelle absolue. Deux événements permettent à l'anglais de survivre : la perte de la Normandie en 1204, et la guerre de Cent ans (1337-1453). Le premier prive les rois anglais de leur sanctuaire francophone continental ; le second fait renaître et développe le patriotisme anglais. Dès le XIV<sup>ème</sup> siècle, l'anglais (c'est-à-dire le moyen-anglais) a retrouvé son statut de langue officielle, mais il faudra attendre le XVIII<sup>ème</sup> siècle pour que les tribunaux cessent d'utiliser le français. L'anglais enrichi par les apports français et flamands, puis par le zèle

savant des humanistes, va s'épanouir pendant la période élisabéthaine et s'ouvrir à de nouvelles contributions des langues romanes (français, italien, espagnol et portugais).

### 2.2.2. incidences de l'étymologie anglaise sur la traduction d'items sanskrits :

Lors de notre étude comparative des productions allemandes et anglaises, nous avons souligné la position particulière qu'occupe l'anglais. En effet, nous avons établi que de nombreux lexèmes anglais mis au service de la traduction de la Bhagavadgîtâ se différencient nettement des vocables allemands, en dépit de la parenté linguistique des deux idiomes. L'explication de ce phénomène est à rechercher dans l'aspect composite de l'anglais, langue à caractère germanique, assez vigoureuse pour accueillir et assimiler ultérieurement des apports divers. L'image étymologique de l'anglais ne traduit pas un équilibre parfait entre le legs germanique et les acquisitions françaises. Les étymons pouvant être reliés à une racine indo-européenne, moins nombreux que l'on pourrait l'imaginer, appartiennent au vocabulaire de base. Le plus grand nombre d'étymons appartient au proto-germanique alors que l'apport de la langue française se caractérise par son ampleur initiale et par sa continuité. La domination sans partage des francophones normands impose l'usage exclusif du français dans toutes les activités soumises à l'autorité nouvelle de sorte que l'on assiste à une croissance très rapide des emprunts ayant trait au vocabulaire de l'administration, de la justice, du domaine militaire, des arts et des sciences. D'autre part, nous notons une proportion élevée de termes abstraits que nous retrouvons dans les traductions du discours philosophique de la Bhagavadgîtâ : *attention, impression, reflection, immortality...* Cependant l'afflux de lexies françaises ne représente pas un phénomène superficiel, car l'osmose entre le français et l'anglais est rapide en raison de la généralisation du mécanisme d'hybridation. Il ressort de ces quelques considérations que l'analyse des vocables anglais est étroitement liée à l'histoire des communautés linguistiques. Nous ne pouvons que constater la parfaite fusion de tous les étymons au sein du creuset germanique. Quelle que soit l'ampleur de tel ou tel emprunt, la langue anglaise se montre capable de l'assimiler sans changer de caractère, même si un processus d'adaptation provoque quelques modifications internes. C'est ainsi qu'elle recourt également à l'un des procédés lexicogéniques les plus productifs de l'allemand en l'enrichissant : la classe de mots anglais qui utilise le plus la composition est celle du nom. Il y a trois raisons à cela : à la composition de type germanique (déterminant à gauche, déterminé à droite de type *membrane-envelope* – *Eihaut/ulba* –) qui est, de loin, la plus fréquente, s'ajoute la composition de type roman (avec préposition et déterminant à droite),

peu utilisée pour les adjectifs, inexistante pour les verbes, fréquentes pour les noms. Ainsi avons-nous relevé dans la traduction de F. Edgerton le groupe nominal expansé *bull of men* (en référence à *narapuṃgava*) face au germanique *Mannesbulle* (M. von Brück). En outre, la contrainte sémantique portant sur la classe des mots est très faible, ce qui laisse le champ libre à toutes sortes de combinaisons. Sur le plan du contenu, les relations sémantiques possibles entre les éléments d'un nom composé sont presque sans limites. Si les déterminés sont polysémiques, nous pouvons observer que tel sens s'exprime presque exclusivement dans le type roman et tel autre presque exclusivement dans le type germanique.

L'aspect de la langue anglaise revêt définitivement celui d'une langue hybride.

### 3.2. aspects syntaxiques des langues :

#### 3.2.1. la syntaxe des langues non flexionnelles :

Dans le domaine de la syntaxe, les langues romanes possèdent de nombreux outils afin d'agencer l'énoncé. Ces formes d'agencements distincts, qui constituent des transformations syntaxiques opérées dans le texte cible ressortissent soit des contraintes de langue, soit des options ou des variantes stylistiques, des exigences d'écriture et de parole. Présentes chez certains traducteurs, absentes chez d'autres, ou situées à d'autres endroits, ces formes englobent les procédés d'antéposition, d'inversion (et de non-respect de l'ordre canonique), de dislocation, de juxtaposition-parataxe, de ponctuation et de rythmes divergents. Ainsi les traducteurs francophones et hispanophones y recourent plus ou moins.

##### 3.2.1.1. l'antéposition :

L'ANTÉPOSITION peut être de deux ordres selon qu'elle correspond à un déplacement dans la chaîne syntaxique d'un ou plusieurs éléments en position frontale, c'est-à-dire avant la proposition principale, ou, dans le groupe substantif + adjectif épithète, à l'antéposition de ce dernier. La mise en position frontale des circonstants n'est pas inhabituelle en français ou en espagnol et ne correspond pas forcément à une mise en relief. En revanche, l'antéposition des circonstants essentiels en français et notamment du C<sub>1</sub> substantival, placé avant le verbe en phrase déclarative, est nettement marquée.

##### 3.2.1.2. l'inversion :

Nous n'entendons pas le phénomène au sens d'inversion de point de vue, mais sur le seul plan syntaxique, c'est-à-dire comme directement lié à l'ordre des mots et aux problèmes d'agencement. Tout écart par rapport à l'ordre normal ou canonique peut être étiqueté

« INVERSION », même si celle-ci est susceptible de prendre des formes différentes. Dans les énoncés autres qu'interrogatifs, l'inversion tout en cumulant les fonctions, sert d'abord la rhétorique et la mise en relief. L'ordre canonique (ou appelé également ordre intersyntagmatique) concerne de même l'organisation interne de la phrase et la progression de sens qui s'effectue en français et en espagnol selon un ordre dit « logique », qui va du déterminé au déterminant. Une sorte de schématisation pourrait le présenter sous la forme de :

sujet – V – complément essentiel.

Il existe toutefois des effets stylistiques afférents à son bouleversement, lesquels visent souvent sinon toujours, à une mise en relief.

#### 3.2.1.3. la dislocation :

La DISLOCATION représente une des formes que peut adopter la structure segmentée essentiellement en français, lorsque celle-ci procède notamment à un détachement thématique, avec ou sans pause, à gauche ou à droite. Elle consiste à n'introduire la relation prédicative qu'après avoir posé un premier repère, qui coïncidera ou non avec le complément sujet de cette relation. Cette structure témoigne d'une certaine oralité du propos, de sorte que nous ne la retrouvons que sous la plume des traducteurs français et espagnols ne s'attachant pas expressément à la lettre du texte.

#### 3.2.1.4. la juxtaposition, la parataxe :

Représentant le degré zéro de la dépendance syntaxique, qui laisse non explicitées les relations entre éléments successifs, la JUXTAPOSITION peut affecter la phrase. Elle est alors signalée par la parataxe (inter- ou intraphrastique) qui désigne aussi bien des successions que des dépendances, syntagmatiques ou propositionnelles, dépourvues de marques explicites. Contrairement à l'hypotaxe, à laquelle elle s'oppose, la parataxe favorise la juxtaposition, l'ellipse, l'asyndète. Dans son sens le plus strict, elle évacue non seulement conjonctions de coordination, mais également charnières ponctuationnelles. Dans la parataxe asyndétique, la seule liaison autorisée entre les éléments est d'ordre ponctuationnel (virgule chez la plupart). La parataxe syndétique, qui fait appel à la coordination et/y soit en clôture, soit entre les termes de l'énumération (polysyndète) vise, pour la première, à borner une vision en lui imposant des limites fixes, pour la seconde, à souligner le foisonnement et la dynamique de l'accumulation.

#### 3.2.1.5. la ponctuation :

Outre son rôle pausal, rythmique ou plus globalement prosodique, la PONCTUATION a deux fonctions : dénotative ou syntactico-logique d'une part, connotative d'autre part, lesquelles peuvent évidemment se combiner. La première censée révéler la structure interne

de la phrase, la nature des relations instaurées entre les syntagmes ainsi que la hiérarchisation des constituants, passe par le sémantisme ou la notion de message, en ce qu'elle autorise le découpage des unités de pensée et l'éventuelle désambiguïsation de l'énoncé.

#### 3.2.1.6. le rythme :

Il y a cadence équilibrée lorsque la protase et l'apodose s'équilibrent de part et d'autre de l'acmé (point culminant). Mais le plus souvent, en français, la protase est plus courte que l'apodose, donnant naissance à ce que l'on appelle la cadence majeure ou organisation des volumes de la phrase en masses croissantes, par opposition à la cadence mineure où une protase inhabituellement longue souligne la chute particulièrement abrupte de la phrase.

#### 3.2.2. la syntaxe des langues flexionnelles :

Dans le cadre de ces recherches traductologiques, nous avons regroupé vingt traductions de la Bhagavadgîtâ, écrites en quatre langues réparties en langues romanes (français et anglais) et en langues germaniques (allemand et anglais). Parmi ces quatre idiomes, seul l'allemand constitue une langue flexionnelle marquant la fonction grammaticale de certains de ces termes par des désinences casuelles, tout comme le sanskrit.

##### 3.2.2.1. les cas allemands et sanskrits :

Le sanskrit et l'allemand ne partagent pas seulement des procédés identiques de formation lexicale, mais également la particularité de constituer une langue flexionnelle. La signification d'un énoncé se déduit sans équivoque de sa forme même, par cet emploi de signes de nature morphologique. En sanskrit, l'ordre des mots n'a pas de valeur syntaxique (seulement une valeur expressive ou stylistique) de sorte que toutes les modalités sont exprimées par des formes : désinence, argument, affixe, redoublement. La complexité de la morphologie sanskrite est telle que les valeurs syntaxiques qui ne relèvent pas d'elle sont peu nombreuses et se réduisent à quelques types de subordination.

Néanmoins, la langue sanskrite possède une flexion nominale qui comporte davantage de cas que l'allemand. Nous en dénombrons huit, le vocatif étant tenu pour une variante du nominatif : les cas du latin et en plus l'instrumental et le locatif. Le duel, à côté du singulier et du pluriel, est d'emploi nécessaire. Les trois genres (masculin, féminin, neutre) sont représentés tant en sanskrit qu'en allemand.

L'usage des cas rend la traduction du sanskrit en allemand plus efficace dans la mesure où les relations syntaxiques sont précisées par des désinences casuelles et que les cas allemands recouvrent une partie des valeurs des cas sanskrits :

- le *nominatif* note l'actant-sujet lorsque la phrase comporte un verbe à la voix active. Au passif, c'est l'objet qui est noté par le nominatif.

Les compléments attributs du sujet sont aussi marqués au nominatif ;

- le *vocatif* revêt une valeur interpellative ;
- l'*accusatif* note le plus souvent l'objet sur lequel porte directement l'action du verbe (exprimée en sanskrit à l'actif ou au moyen). Le sanskrit présente cependant des verbes à double accusatif signifiant dire, demander... Il existe, dans les deux langues, un accusatif à vocation d'extension spatiale et temporelle (accusatif sanskrit dit parfois latif) ;
- l'*instrumental*, spécifique au sanskrit, note le moyen (outil et éventuellement agent) par lequel l'action est effectuée. C'est le cas du complément d'agent du verbe à la voix passive, qui bénéficie d'une grande faveur en sanskrit de sorte que l'*instrumental* est d'un usage fréquent dans cette langue. Cette valeur d'accompagnement est notée en allemand par l'intermédiaire d'une préposition en raison de la disparition progressive qu'a connue ce cas dont l'utilisation était très limitée ;
- le *datif* recoupe la notion d'attribution (celui à qui un don est fait, celui à qui s'adresse un hommage), la destination (but ou intention) ;
- l'*ablatif* (disparu en allemand) exprime l'origine, le point de départ, la cause. Ainsi l'*ablatif* exprime en sanskrit la paternité alors que la maternité sera indiquée par le *locatif*. La seule présence de l'*ablatif* en association avec un adjectif positif suffit à donner à ce dernier une valeur de comparatif ;
- le *génitif* est d'abord adnominal (complément de nom), de là son emploi proprement possessif. Néanmoins, il entre en concurrence avec la composition nominale, qui jouant parfaitement son rôle entraîne l'élimination progressive du cas. Certains verbes sanskrits ou allemands possèdent un régime génitif, mais son usage demeure plutôt à tendance flottante. Quantitativement, le génitif reste plus fréquent en allemand qu'en sanskrit ;
- le *locatif* note la localisation spatiale et temporelle. Ce cas, non maintenu en allemand, connaît une extension de cette localisation au



figuré en étant employé avec des verbes sanskrits exprimant des sentiments. Le locatif absolu sanskrit est un instrument syntaxique important puisqu'il remplace les propositions subordonnées à valeur temporelle causale, ou à valeur concessive conditionnelle. Ce cas n'apparaît pas en allemand et se trouve remplacé par des prépositions mixtes régissant le datif ou l'accusatif selon les désignés spatiaux.

La langue allemande possède moins de cas que le sanskrit de sorte qu'elle est obligée de recourir à un même cas dans certaines circonstances, ou contrainte à utiliser d'autres outils qui étayent le cas. C'est ainsi que le locatif sanskrit se transforme en un datif précédé d'une préposition soit spécifique à l'expression du désigné spatial à caractère locatif soit commune aux deux désignations spatiales (locative et directive). En dépit d'un nombre de cas moins important, l'allemand présente de grandes similitudes avec le sanskrit de telle façon que la prise en compte des énoncés sanskrits est facilitée, de même que leur interprétation par les traducteurs germanophones, qui habitués à repérer les fonctions de chaque groupe de l'énoncé à leur marque casuelle sont moins enclins à commettre faux-sens ou contresens.

#### 3.2.2.2. la syntaxe de la langue allemande :

La syntaxe de la langue allemande se révèle beaucoup moins souple que la syntaxe des langues romanes. En effet, l'allemand procède à une sériation rigoureuse de l'énoncé, qui ne souffre que peu d'écarts : la place des groupes informatifs étant prédéterminée et difficilement modifiable. A titre d'exemple, il n'est pas possible, normalement, de placer en tête de phrase deux compléments non essentiels de l'énoncé, comme un complément à désigné spatial et un complément à désigné temporel alors que cette disposition est courante en français. De même le lexème verbal à la forme conjuguée doit impérativement se situer à la deuxième place de l'énoncé tandis que sa position est très variable en français : ceci entraîne des antépositions, des inversions, des dislocations moins fréquentes en allemand. Parallèlement, la langue allemande ne détient pas les mêmes clefs de l'énoncé que la française, qui voit la ponctuation jouer un rôle central dans la sériation de l'information. Dans le même ordre d'idées, à l'inverse du français, qui favorise les structures attributives, l'allemand donne la préférence aux structures prédicatives.

##### 3.2.2.2.1. l'ordre canonique allemand :

Afin de caractériser la syntaxe allemande, nous dirions que cette langue opère une construction de séquences anticipatrices. Le français procède à un jugement préalable qui se retrouve dans l'énonciation (et dans le lexique) ; la proposition présente le thème (le sujet)

avant le prédicat (le rhème) selon une séquence progressive. Grâce à cet ordre logique, la proposition aboutit sur le propos principal le plus informatif, l'accent principal de la proposition portant sur l'énoncé final. De cette façon, la proposition française est bâtie sur un rythme oxyton, la finale portant l'accent primordial. En revanche, la langue allemande agit différemment selon une séquence anticipatrice, qui présente le prédicat avant le thème, selon un rythme baryton, la finale portant un accent grave et l'accent principal se trouvant en début de proposition. L'énoncé forme un tout : prédicat + thème avec des éléments qui ferment la boucle (particules verbales, lexèmes sans marque de catégorie finaux) dont le pivot est le verbe par enveloppement. Selon un jugement a posteriori, s'opérant au fur et à mesure de la présentation des éléments, l'allemand considère que le verbe est l'élément organisateur du propos et qu'il représente l'organe de liaison entre les différents éléments de l'énoncé. Ces agencements répondent par conséquent à des normes strictes, qui peuvent être remises en question par endroits. Quelques traductions de shloka de la Bhagavadgîtâ comportent des DISLOCATIONS, des mises hors contexte de certains groupes informatifs longs, qui jouent le rôle d'apposition, mais ceux-ci demeurent rares<sup>182</sup>. Cependant, afin de ne pas briser la structure profonde de la phrase allemande et pour rendre les informations contenues dans le shloka sanskrit, les traducteurs recourent à des signes graphiques<sup>183</sup> permettant de scinder les énoncés.

Une autre force de l'allemand, en matière de traduction de poésie sanskrite, réside dans le rythme qu'il peut s'imposer.

#### 3.2.2.2.2. le rythme :

Les traducteurs allemands tentent de retrouver le rythme et la métrique sanskrite en procédant à des élisions, qui touchent les lexèmes verbaux comme les lexèmes nominaux et des allongements, à l'aide du phonème *Schwa*, qui concernent essentiellement les lexèmes verbaux à la forme personnelle.

Il est possible de présenter une synthèse des différents aspects mis en avant. Si la langue allemande se révèle aussi efficace dans l'exercice de traduction de la Bhagavadgîtâ, cela se résume en deux points.

---

<sup>182</sup> Un exemple nous est fourni dans la traduction de K. Mylius : lecture V, shloka 5 : des lexèmes nominaux sont placés en avant première position suivis d'une virgule qui scinde l'énoncé en deux avant que la proposition suivante ne retrouve une syntaxe conforme à l'allemand : *es stammen die Zustände [...] von mir*. Le « *es* » joue habituellement le rôle de *Platzhalter* (comblant la première place de l'énoncé et annonçant en cataphore le groupe informatif essentiel) alors qu'il remplit ici la fonction d'anaphore reprenant les lexèmes énoncés précédemment.

<sup>183</sup> Ce sont le plus souvent des tirets.

Les textes sanskrits ne sont pas dans la situation de lointaine étrangeté, syntaxique et sémantique où peuvent se trouver, pour des germanophones – comme pour des francophones d’ailleurs – ceux des langues chinoise et japonaise. La grammaire du sanskrit, langue indo-européenne, n’a rien de déroutant pour un germanophone, qui maîtrise les procédés de composition, de dérivation nominales et qui utilise quotidiennement la flexion. De même le fond sémantique du sanskrit reste parfois très proche de l’allemand (et encore plus de celui du grec). Ainsi le changement d’univers linguistique qui vaut pour le chinois et le japonais, pour l’arabe et l’hébreu, n’a pas avec le sanskrit le même impact. De plus, en dépit de la forme de poésie que revêt ce texte indien, il n’en demeure pas moins qu’il incarne avant tout un discours philosophique. Or, les philosophes allemands ont attesté leur intérêt pour l’Inde, bien davantage que les penseurs français, espagnols et anglais en dépit d’une grande tradition de recherches indianistes.

### 3.3. aspects philosophiques et culturels :

#### 3.3.1. l’indianisme français :

La France possède une grande tradition de recherches indianistes, qui a fait de ce pays l’un des hauts lieux de la philologie sanskrite, des études védiques, et de la connaissance du bouddhisme. En 1785, la pensée indienne est découverte. Anquetil-Duperron publie une traduction de quelques Upanisad qui auront un retentissement important, en particulier sur Schopenhauer. Dans ce domaine, Anquetil-Duperron se révèle un exceptionnel pionnier. Toutefois, son texte ne s’appuie pas sur une source sanskrite, il traduit en latin une version persane. Les lecteurs n’accèdent aux œuvres qu’à travers le filtre épais et néanmoins déformant de deux, voire trois traductions successives. Ceci n’est rien à côté des bizarreries qui émaillent l’apprentissage du sanskrit par les Occidentaux. Sonnerat affirme que les Indiens eux-mêmes ne savent plus déchiffrer cette langue perdue au moment où William Jones, au Bengale, est en train de l’apprendre des pandits, les « lettrés » de l’Inde. En 1785 est fondée à Calcutta, la *Royal Society of Bengal* : ses membres sont installés sur place et sont les premiers à fournir des traductions fiables d’œuvres majeures de la littérature sanskrite. Charles Wilkins publie en 1785 la Bhagavadgîtâ, tandis que William Jones traduit les Lois de Manu, l’Hipotadesa. Dix ans plus tard, en 1795, la Fondation des langues orientales fait son apparition à Paris. Sylvestre de Sacy y occupe la chaire de langue arabe, avant d’en devenir le président, tout en enseignant le persan au Collège de France. Le Collège renoue avec sa tradition, en devenant par excellence le lieu de grands orientalistes. Abel Résumat y rejoint Sacy en 1814. La première chaire de sanskrit d’Europe y est inaugurée par Léonard de Chézy,

le 16 janvier 1815. Les débuts de l'indianisme français sont entamés : en 1846, l'Abbé Barbe édite un Cours élémentaire de philosophie dans lequel il accorde, certes, peu de place à l'Orient, mais y consacre un bref exposé à la Philosophie des Indiens tout en nommant Anquetil-Duperron et William Jones. Dans ce court exposé sont présentés des concepts fondamentaux de la doctrine hindoue : l'Abbé Barbe signale la Trimûrti brahmaniste, les Veda, la Bhagavadgîtâ, le Vedânta, le sâmkhya et la syllogistique aristotélicienne. Cependant l'essor des recherches ralentit. Très peu de philosophes français travaillent aujourd'hui les œuvres des écoles indiennes. La pensée orientale semble avoir disparu des programmes de l'enseignement philosophique, des circuits éditoriaux, depuis les manuels scolaires jusqu'aux revues dites d'avant-garde, en passant par la gamme très colorée des collections d'ouvrages philosophiques. En revanche, la pensée indienne a imprégné durablement la philosophie allemande.

### 3.3.2. l'indianisme allemand :

Le romantisme allemand s'est emparé de la pensée indienne. Les premiers signes en sont repérables dans le *Sturm und Drang*. Des grands noms de la philosophie allemande ont ensuite composé des discours philosophiques consacrés à l'Inde. Il suffit de considérer dans un premier temps, Friedrich Schlegel qui publie à Heidelberg, en 1808, le livre qui passe plus que tout autre pour le manifeste de la pensée philindienne. En raison de son caractère exemplaire et de son influence, Über die Sprache und Weisheit der Indier<sup>184</sup> appelle quelques remarques d'autant qu'on a plus fréquemment éclairé son rôle décisif dans l'histoire de la linguistique que dans celle de la philosophie. En effet, la force de Schlegel est de mettre l'accent sur la parenté linguistique et structurale profonde du sanskrit avec les langues indo-européennes. Il insiste sur l'exceptionnelle précision de sa morphologie et de sa syntaxe. L'essentiel, pour Schlegel n'est pas d'établir la distinction entre les langues à flexion et les langues agglutinantes, ni la supériorité des premières. Son principal souci n'est pas de montrer que le sanskrit entretient une étroite parenté avec le grec, le latin, l'allemand et toutes les langues que l'on dénommera peu après indo-européennes. Schlegel souhaite démontrer que la langue des Indiens n'est pas seulement la plus ancienne et la plus parfaite, mais qu'elle est aussi la plus philosophique. C'est ce que confirment l'extension complète de son système flexionnel, sa régularité morphologique, son acuité lexicale. Selon Schlegel, « il n'existe peut-être aucune langue sans en excepter même la langue grecque, qui possède la clarté et la précision philosophique de l'indien ». L'essai de Schlegel est un texte marquant, dans la

---

<sup>184</sup> Traduction possible : De la langue et de la sagesse indiennes.

mesure où il a cristallisé le besoin germanique d'Orient, en le centrant sur l'Inde. Schlegel est le premier à donner une forme radicale et construite aux diverses rêveries déjà suscitées par les « philosophes du Gange ». Se pliant à une démarche scientifique, Franz Bopp ruinera bientôt, par ses travaux de grammaire comparée, l'hypothèse schlegélienne de la langue mère, et ouvrira la voie aux futures études indo-européennes. Schlegel demeurera plus préoccupé de littérature et de politique que de rationalité scientifique. Pour suivre la pensée indienne dans la pensée allemande contemporaine, il faut également considérer les œuvres de Schopenhauer, de Nietzsche et de Hegel. Certains ouvrages de Schopenhauer indiquent nettement son adhésion au mythe de la primitivité. L'Inde détiendrait « la sagesse primitive de la race humaine » dont les Upanisad contiennent « les éléments les plus riches et les mieux combinés ». Schopenhauer s'annexe le bouddhisme et conserve une part de la flamme des Romantiques allemands, mais il la voue à une doctrine que ceux-ci eussent abhorrée. Nietzsche, quant à lui, est sans doute le dernier des grands qui ait pu parler de « philosophie indienne ». Sans doute Nietzsche a-t-il lu moins de textes indiens que Schopenhauer, mais il a pris connaissance du Veda, des Lois de Manu et une longue amitié le lie à Paul Deussen, indianiste, philosophe et schopenhauerien de sorte que l'œuvre de Nietzsche est parcourue de multiples références à l'Inde. Paul Deussen, réserve en 1894 le premier tome de son *Allgemeine Geschichte der Philosophie*<sup>185</sup> à la philosophie des Veda et des Upanisad. Il publiera encore en 1900 des Eléments de la Philosophie Indienne. S'opposant à ces penseurs, Hegel nourrit une antipathie farouche vis-à-vis de l'Inde. Il lui consacre un ensemble de textes volumineux, lit pratiquement tous les travaux indianistes de son temps, année par année. Dans son essai sur la Bhagavadgîtâ, il compare, souvent ligne à ligne, la traduction anglaise de Wilkins à la traduction latine faite par Schlegel.

Les travaux de ces philosophes allemands ont favorisé une meilleure diffusion et compréhension de la pensée indienne et de ses grands textes que ceux, plus restreints, de leurs homologues français.

---

<sup>185</sup> Trad. Histoire générale de la philosophie.

## CONCLUSION

En débutant ce travail de recherche, nous avions l'intention de mettre à jour les difficultés que pouvait représenter l'acte de traduction. Nous avons choisi pour ce faire, de considérer un texte sanskrit, en l'occurrence la Bhagavadgîtâ et des traductions dans quatre langues : français, espagnol, allemand et anglais.

La spécificité du texte de départ, qui prend la forme stricte d'un poème, mais dont le contenu repose avant tout sur un discours philosophique s'est révélée un atout majeur pour la poursuite de notre démarche.

Lors de notre étude, notre objectif était d'examiner les aspects lexicaux et lexicologiques de l'acte de traduction.

Ainsi notre conclusion prend-elle la forme d'une synthèse des points mis en exergue au cours de la recherche, mais aussi laisse-t-elle entrevoir de nouvelles pistes de recherche, des chemins sur lesquels nous devrions nous engager afin de compléter notre travail.

Quelles remarques généralisantes pouvons-nous tirer de notre comparaison des traductions françaises, espagnoles, allemandes et anglaises de la Bhagavadgîtâ ?

L'acte de traduction, en lui-même, se révèle particulièrement complexe. En effet, la personne qui prend en charge le texte dans la langue de départ pour en fournir ensuite un équivalent dans sa propre langue est confrontée à de nombreuses difficultés. Il s'agit pour elle de trouver sa « place » face à un texte dont elle n'est qu'un récepteur passager, qui ne lui est pas destiné dans l'absolu, mais qu'elle doit ré-émettre en direction de récepteurs ne pouvant pas appréhender le texte dans sa langue de départ, sous sa forme initiale. En tant que ré-émetteur, le traducteur est amené à opérer des choix lexicaux, syntaxiques et stylistiques. A travers les textes que nous avons étudiés et qui étaient rédigés tant en langues romanes qu'en langues germaniques, nous avons pu prendre conscience de la « présence » dans le texte cible des choix, des options adoptées par les traducteurs de sorte que nous les rapprochons maintenant en fonction des visées qu'ils ont poursuivies dans leur activité traduisante. Il semblerait qu'en matière de traduction, il convienne de distinguer les traducteurs qui privilégient le texte source (les « sourciers » selon l'appellation que nous leur avons donnée) de ceux qui donnent la préférence au texte cible (les « ciblistes » selon la même définition). Nous pouvons alors créer un parallèle entre les travaux français d'E. Sénart, A.-M. Esnoul et O. Lacombe, G. Deleury, S. Lévi, le travail espagnol de J. Mascaró, les travaux allemands de R. Garbe, K. Mylius, L. von Schroeder, M. von Brück, P. Schreiner, les travaux anglo-saxons de J.A.B. van Buitenen, F. Edgerton qui s'apparentent à des écrits de « sourciers ». En effet,

ces traducteurs poursuivent un objectif identique qui tend à présenter un texte cible le plus proche possible du texte source, tant dans sa forme (métrique, présentation globale) que sur le fond. Par l'usage lexical effectué, par les agencements syntaxiques accomplis, les souhaits les plus personnels des traducteurs apparaissent dans leur production. Ces énonciateurs ont réalisé un travail très précis, rigoureux, en parfait accord avec le texte de départ, dont ils se montrent particulièrement respectueux en voulant s'adresser à un public lettré.

A l'inverse, nous pouvons mettre en rapport les traductions d'A. Porte, de J. Barrio Gutiérrez, de R. Boxberger, de W.Q. Judge en raison des similitudes que nous y avons décelées, selon l'angle des « ciblistes ». Ces énonciateurs présentent une traduction de la Bhagavadgîtâ légèrement simplifiée, épurée des concepts propres à l'hindouisme qui pourraient dérouter des lecteurs non versés dans ce domaine. Toutefois les travaux de Srî Aurobindo, d'E. Easwaran, de M. Pati et d'A. de Nicolás constituent davantage des récits d'expérimentation personnelle de l'hindouisme par le biais de commentaires.

En comparant les travaux des divers traducteurs, nous avons pu souligner l'importance que revêt la personnalité du transmetteur, son parcours universitaire, sa familiarité avec la langue de départ et avec la civilisation source.

En prenant en compte les techniques de traduction que les énonciateurs, relais du texte source, mettaient en œuvre pour produire leur propre texte, nous avons également pu illustrer les facilités et les difficultés de traduction induites par la langue étudiée. En dépit de leur parenté avec le sanskrit, les langues française, espagnole, allemande et anglaise ne disposent pas de moyens identiques dans le domaine de l'adaptation à la langue initiale. Globalement et en schématisant, nous avançons que la langue allemande, en raison de ses fondements propres, se dessine comme une langue particulièrement efficace lorsqu'il s'agit de traduire un texte sanskrit. Tant sur le plan lexical, que syntaxique, cette langue présente d'innombrables points communs avec la langue sanskrite. Imprégnée d'une visée anticipatrice qui consiste à présenter l'énoncé comme un enveloppement, l'allemand, ne portant pas de jugement a priori, mais a posteriori, se trouve parfaitement à l'aise lorsqu'il faut traduire des énoncés sanskrits qui répondent aux mêmes critères. Nous avons mis en avant les liens étroits qui unissent l'allemand et le sanskrit dans le domaine de la formation lexicale (par l'intermédiaire de la composition, de la dérivation), mais nous aurions tout aussi bien pu montrer les similitudes présentes entre ces deux langues dans l'emploi des diathèses passives qui se retrouvent fréquemment chez l'une et l'autre et qui dénotent d'une certaine approche du réel. Le caractère quasi-infini du lexique allemand représente un avantage certain pour les traducteurs germanophones par rapport aux traducteurs francophones, hispanophones et dans une

moindre mesure anglophones, qui se heurtent souvent à la polysémie de termes qui ne retrouvent leur désignation réelle qu'en contexte. Vouloir respecter formellement le texte sanskrit n'est guère réalisable en français ou en espagnol étant donné la tendance analytique qui caractérise ces langues. Face à des énoncés sanskrits très synthétiques (où la majorité des relations syntaxiques est marquée par des désinences casuelles), les langues française, espagnole et anglaise se voient contraintes de recourir à des développements, à des constructions d'énoncés attributifs qui s'éloignent fortement du discours initial. En dernier lieu, il apparaît clairement que la langue allemande possède l'incontestable avantage de disposer d'un lexique à même d'exprimer des concepts métaphysiques omniprésents dans ce poème, là où les autres langues sont incapables de s'élever vers les plus hautes sphères.

Cependant, il conviendrait de se détacher des éléments lexicaux ou lexicologiques. Restent à approfondir avec rigueur les aspects syntaxiques des textes en langues romanes et en langues germaniques qui n'ont pas été explorés au cours de cette étude. L'usage des cas, des subordonnants peu fréquents en sanskrit, que l'on peut éluder en partie en allemand, mais très présents dans les langues romanes en serait une illustration ; de même que les différences syntaxiques (antéposition, juxtaposition, inversion) présentes dans les textes français et espagnols. A cela s'ajoute que nous n'avons pas abordé au cours de notre recherche les effets stylistiques employés par les traducteurs de langues romanes et par lesquels ces derniers contournent bon nombre de difficultés.



# BIBLIOGRAPHIE

## A. LES TEXTES D'ETUDE

### - français :

SENART (Emile), *La Bhagavadgîtâ*  
Collection Belles Lettres, Paris, 1944, 63 pages.

ESNOUL (Anne-Marie) *La Bhagavad Gîtâ*  
LACOMBE (Olivier) Seuil, Points Sagesses, Paris, 1977, 185 pages

PORTE (Alain), *Bhagavad Gîtâ*  
Arléa, Paris, 1995, 167 pages.

LEVI (Sylvain), *Bhagavad-Gîtâ*  
Mille et une nuits, Paris, 1997, 152 pages.  
réédition de Librairie d'Amérique et d'Orient,  
Adrien Maisonneuve, Paris, 1976, 152 pages.

DELEURY (Guy), *La Bhagavadgîtâ*  
Collection, Paris, 1992, 162 pages.

AUROBINDO (Sri), *La Bhagavadgîtâ*  
Albin Michel, Paris, 2000, 378 pages.

### - allemands :

SCHROEDER (Leopold von),  
*Bhagavadgita / Ashtavakragita, Indiens heilige Gesänge*  
Diederichs Gelbe Reihe, München, 1978, 175 pages.

MYLIUS (Klaus), *Die Bhagavadgîtâ*  
Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997, 135 pages.

- BOXBERGER (Robert), (retravaillé par Helmuth von Glasenapp),  
*Bhagavadgita*  
Reclam, Stuttgart, 1955, 104 pages.
- BRÜCK (Michael von) (commentaires philosophiques de Bede Griffiths),  
*Bhagavadgîtâ (mit spirituellem Kommentar)*,  
Kösel, Munich, 1993, 424 pages.
- SCHEINER (Peter), *Bhagavadgîtâ, Wege und Weisungen*  
Benziger, Zürich, 1991, 238 pages.
- GARBE (Richard), *Die Bhagavadgîtâ*  
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, réédition de  
1921, 76 pages.
- anglo-saxons :
- Q. JUDGE (William), *The Bhagavadgîtâ combined with essays on the Gîtâ*  
Theosophical University Press, 1988, 238 pages.
- BUITENEN (J.A.B. van), *The Bhagavadgîtâ in the Mahâbhârata*  
University of Chicago Press, Chicago, 1981, 188 pages.
- NICOLAS (Antonio de), *The Bhagavadgîtâ*  
Nicolas-Hays, York Beach, 1991, 128 pages.
- EDGERTON (F.), *La Bhagavadgîtâ*  
Harvard University Press, Harvard, 1972, 218 pages.
- PATI (Madhusudana), *The Bhagavadgîtâ a literary elucidation*  
Sangam Books LTD, Londres, 1997, 210 pages.
- EKNATH (Easwaren), *The Bhagavadgîtâ*  
Penguin Books LTD, Londres, 1988, 256 pages.

## - espagnols :

- BARRIO GUTIERREZ (José),  
*Bhagavadgîtâ, O el Canto del Bienaventurado*  
Edaf, Madrid, 1996, 130 pages.
- MASCARO (Juan),  
*Bhagavadgîtâ*  
Debate, coll. Siete Libros para AC, Madrid, 1999, 144 pages.

## B. LES NOTIONS DE METAPHYSIQUE

### - notions générales :

- AUROUX (Sylvain),  
WEIL (Yvonne),  
*Les grands thèmes de la philosophie*  
Hachette Education, Paris, 1989, 526 pages.
- COLLET (Chantal),  
*La métaphysique*  
Editions Quintette, Paris, 1993, 67 pages.
- DELATTRE (Michel),  
*Le devoir*  
Collection Philosopher, Quintette, Paris, 1991, 68 pages.
- FAROUKI (Nyala),  
*La métaphysique*  
Dominos Flammarion, Paris, 1995, 127 pages.
- GREGOIRE (François),  
*Les grands problèmes de la métaphysique*  
P.U.F., Paris, 1966, 125 pages.
- KAIL (Michel),  
*L'inconscient*  
Editions Quintette, Paris, 1999, 61 pages.
- OUZOULIAS (André),  
*La conscience*  
Editions Quintette, Paris, 1998, 79 pages.

## - notions métaphysiques propres à la Bhagavadgîtâ :

- HERBERT (Jean), *Réflexions sur la Bhagavadgîtâ*  
Coll. Spiritualités Vivantes, Albin Michel, Paris, 1994, 169 pages.
- ROW T. (Subba), *La Philosophie de la Bhagavad Gîtâ*  
Adyar, Paris, 1992, 217 pages.
- SCHLANGER (Jacques), *La Bhagavadgîtâ*  
Collection Le Philosophe, Presses Universitaires de France, Paris, 1975, 149 pages.

## C. L'INDE DANS CES DIVERS ASPECTS

- DANIELOU (Alain), *Mythes et Dieux de l'Inde, le polythéisme hindou*  
Editions du Rocher, Paris, 1992, 643 pages.
- DROIT (Roger-Pol), *L'oubli de l'Inde, une amnésie philosophique*  
Coll. Biblio-essais, Le Livre de Poche/P.U.F, Paris, 1989, 254 pages.
- MASSON-OURSSEL (Paul), *Le yoga*  
Presses Universitaires de France, Paris, 1963, 128 pages.
- TARDAN-MASQUELIER (Ysé), *L'hindouisme, des origines védiques aux courants contemporains*  
Coll. Religions en dialogue, Bayard Editions, Paris, 1999, 383 pages.

## D. LINGUISTIQUE / LEXICOLOGIE

- BENVENISTE (Emile), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*  
... ..  
.. pages.

- FLAUX (Nelly), VAN DE VELDE (Danièle),  
*Les noms en français : esquisse de classement*  
Coll. Français l'essentiel, éditions Ophrys, Paris, 2000,  
127 pages.
- GOUGENHEIM (Georges), *Les mots français dans l'histoire de la vie*  
A. et J. Picard, Tome I, Paris, 1989, 331 pages.
- LEHMANN (Alise), MARTIN-BERTHET (Françoise),  
*Introduction à la lexicologie, sémantique et morphologie*  
Coll. Lettres Sup, éditions Dunod, Paris, 1998, 201 pages.
- MORTUREUX (Marie-Françoise),  
*La lexicologie entre langue et discours*  
Coll. Campus linguistique, éditions SEDES, Paris, 1997,  
.. pages.
- NIKLAS-SALMINEN (Aïno),  
*La lexicologie*  
Collection Cursus, éditions Armand Colin, Paris, 1997,  
188 pages.
- PICOCHÉ (Jacqueline), *Structures sémantiques du lexique français*  
Coll. Linguistique française, éditions Nathan-Recherche  
et Conseil international de la langue française, Paris,  
1986, 144 pages.
- POTTIER (Bernard), *Sémantique générale*  
Coll. Linguistique nouvelle, éditions P.U.F., Paris, 1992,  
237 pages.
- RENOU (Louis), *Grammaire sanskrite*  
Librairie d'Amérique et d'Orient, A. Maisonneuve, Paris, 1996,  
570 pages.
- REY (Alain), *Le lexique : images et modèles, du dictionnaire à la  
lexicologie*

Coll. Linguistique, éditions Armand Colin, Paris, 1977,  
.. pages.

REY (Alain),

*La terminologie, noms et notions*

Coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 1992, 127 pages.

## E. DICTIONNAIRES

STCHOUPAK (N.),

*Dictionnaire sanskrit-français*

NITTI (L.),

Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, Paris, 1997,

RENOU (Louis),

897 pages.

*Le Nouveau Petit Robert, dictionnaire de la langue française*

Dictionnaires Le Robert, Paris, éditions 1993, 2467 pages.

*Deutsches Universal Wörterbuch A-Z*

Dudenverlag, Mannheim, 1989, 1816 pages.

# GLOSSAIRE

## A

**açvattha**, « figuier sacré » ; symbolisant l'arbre de vie, il présente la particularité de voir ses branches retomber à terre et s'enraciner.

**adharma**, antonyme de *dharma*. Cf. *dharma*.

**Âditya**, êtres célestes, dont le chef de file est le Soleil.

**advaita**, « non-dualité », doctrine philosophique affirmant l'unité d'un principe initial, donc la non-existence d'une dualité qui opposerait un principe matériel à un principe spirituel.

**Agni**, « feu », nom d'un dieu védique en qui se manifeste la force ignée (feu, lumière, chaleur).

**ahamkâra**, créateur dans un être du « JE », c'est-à-dire la conscience (conférée par le *manas*).

**ahimṣa**, « désir de ne pas blesser ».

**aja**, « non né ». Dans la cosmogonie il désigne le premier Logos non manifesté qui ne disparaît pas au moment du *Mahâpralaya* (grande dissolution).

**âkaṣa**, à la fois « espace » et « éther » (compris comme la substance dont est fait l'espace).

**amṛta**, détachement à la fois de la vie et de la mort.

**archisème**, élément de signification dominant.

**Arjuna**, nom de l'interlocuteur de *Kṛṣṇa* dans le *Bhagavadgîtâ*.

**âsura**, « démons » ; ils symbolisent les forces obscures qui s'opposent aux *deva*.

**âtman**, principe éternel ; identique à l'Absolu *Brahman* présent à l'intime de chaque être vivant. Le mot est parfois traduit par « soi ».

**avatâra**, « descente », incarnation de *Viṣṇu* en un être vivant chargé de sauver le *Dharma* lorsqu'un démon le met en danger (les deux plus importants *avatâra* de *Viṣṇu* sont *Râma* et *Kṛṣṇa*).

**avyakta**, « non-différencié » ; terme généralement appliqué à la divinité non-manifestée. Ce terme désigne dans la philosophie *sâmkhya* ce que les Vedântins entendent par *Mûlaprakṛti*, la racine de la matière.

## B

**bhakti**, « dévotion ».

**bhaktiyoga**, méthode de salut utilisant la dévotion.

**bhûta**, « êtres » ; tout ce qui existe.

**buddhi**, « intelligence » ; forme supérieure du composé humain. Sa fonction principale est de réfléchir sur l'esprit (*manas*), la lumière qui émane de l'*âtman*.

**Brahmâ (m.)**, nom donné au dieu créateur en tant qu'il est la première hypostase du *brahman*, au début du cycle.

**Brahman (nt.)**, « l'Absolu », le Principe unique de toutes choses, l'Essence transcendant toutes les formes d'existence ; il est identique à l'*âtman*.

**brahmâna**, nom donné aux membres de la caste supérieure, parce qu'ils sont dans l'espèce humaine, les plus proches du *brahman*.

## C

**cakra**, « roue, cercle », nom donné aux centres, du corps subtil aussi appelés *padma* (lotus).

**caste**, subdivision traditionnelle de la société hindouiste. Au nombre de trois, la plus haute est celle des *brâhmaṇa*, puis vient celle des *ṣatriya* et enfin celle des *çûdra*.

**connotation**, ensemble des images, sentiments ou concepts associés à une lexie par un individu ou un groupe.

## Ç

**Çiva**, troisième personnage de la Trinité hindoue (les deux autres étant *Brahmâ* et *Viṣṇu*).

**çrutî**, « ce qui a été entendu » ; elle comporte les quatre *Veda*, puis une liste d'œuvres rassemblées par genres, rattachées chacune à un *Veda*. Elle relève du domaine de la Révélation et s'oppose à la *smṛti* (« ce dont on se souvient », domaine de la tradition).

**çûdra**, membre de la quatrième caste.

## D

**darçana**, « point de vue » ; nom générique de

chacune des grandes écoles de l'hindouisme traditionnel (Yoga, Vedânta...).

**dénotation**, ensemble des traits caractéristiques d'une classe d'objets correspondant à une lexie au sein d'une communauté donnée.

**deva**, êtres célestes, bons, mauvais ou indifférents. Ils habitent les trois mondes, c'est-à-dire les trois plans qui se situent au-dessus du plan où se trouve le globe terrestre.

#### devoir

**Dharma**, désigne l'« Ordre du monde » en chacune de ses manifestations (cosmique, sociale, religieuse...) ; ensemble des lois traditionnelles de l'hindouisme classique. Ce terme désigne le respect de l'ordre naturel et social et renvoie à l'idée d'une harmonie de l'univers, à une régularité et à un équilibre qu'il convient de préserver. Il existe plusieurs formes de loi.

**dhyâna**, « méditation », septième degré du yoga ; son objet est d'amener l'adepte à « voir » l'*âtman* (et d'obtenir par là le *samâdhi*, ultime étape avant la libération).

#### doute

## E

### éthique

## F

-

## G

**guna**, « qualité, attribut », désigne les trois modes d'existence de la nature, qui selon leur position par rapport à l'Absolu se hiérarchisent en *tamas* (ténèbres), *rajas* (dynamique), *sattva* (conformité à l'être).

**guru**, « pesant, important » ; nom que les disciples donnent au *sâdhu*, lorsqu'il consent à enseigner.

## H

-

## I

**Indra**, dieu du ciel, son emblème est la

foudre.

**indriya**, « de la nature d'Indra » (roi de la création) ; désigne dans le composé humain, les organes de sens, les facultés sensibles, les fonctions motrices.

**Içvara**, exotériquement : le seigneur ou dieu personne / ésotériquement : l'esprit divin dans l'homme (*âtman* ou septième principe).

## J

**jâtidharma**, « lois de la caste » ; cf. dharma.

**jîva**, « vivant » ; abréviation de *jîva-âtman* (âme vivante) qui désigne l'âme incarnée.

**jñâna-yoga**, méthode de salut (*yoga*) utilisant principalement la connaissance (*jñâna*).

## K

**kaliyuga**, quatrième et dernier moment du devenir cosmique ; âge de fer, période précédant immédiatement la dissolution de l'univers.

**kalpa**, période de la vie du cosmos ; généralement identifié à la durée totale d'un jour et d'une nuit de Brahmâ, c'est-à-dire la durée d'une chaîne planétaire et du *Pralaya* qui suit sa destruction.

**kâma**, « amour, désir » ; moteur premier de l'existence ; le Yoga se propose de l'éliminer pour que l'*âtman* puisse faire retour à l'essence unique.

**kâmadhuk**, vache mythique de l'Inde, exauçant tous les vœux.

**karman (nt.)**, « action, acte, œuvre » ; selon l'hindouisme, chaque geste accompli par l'individu produit un effet et laisse un résidu psychique (appelé aussi *karman*) qui enchaîne l'âme au monde de l'existence.

**karmayoga**, méthode de salut (*yoga*) utilisant l'action désintéressée (*karman*) ; **Krsna** prêche le *karmayoga* ainsi que le *bhaktiyoga*, dans la **Bhagavadgîtâ**.

**Krsna**, le « Noir » ; nom du cocher d'Arjuna qui, dans la **Bhagavadgîtâ**, lui révèle qu'il est une incarnation de **Visnu** et lui enseigne le yoga.

**ksatriya**, « guerrier » ; membre de la deuxième caste.

**ksetra**, « champ » ; ésotériquement ce mot désigne un véhicule de conscience.

**kuladharna**, « lois de la famille » ; cf. dharma.



## L

**laya**, « dissolution, désintégration ».

**lexie**, unité lexicale mémorisée.

**loka**, « monde » ; la tradition indienne en reconnaît habituellement trois : le ciel, la terre et entre eux, l'atmosphère.

## M

**Mahâbhârata**, poème épique d'environ cent mille stances et qui a pour sujet la longue rivalité entre des cousins, fils du roi aveugle **Dhṛtarâstra** et ceux de son frère **Pandua**.

**manas**, « instrument de pensée » ; organe mental (cerveau) et sa fonction (pensée). Le Yoga l'utilise pour dompter toutes les énergies vitales, puis s'efforce de le dissoudre pour accéder à un niveau supérieur (celui de la *buddhi*, l'intelligence cosmique).

**mantra**, « instrument de pensée », formule rituelle (initiatique, secrète) utilisée comme support de méditation.

**Manu**, nom générique des diverses classes d'Êtres, dans la littérature sacrée des Hindous.

**Mârut**, dieux de l'orage et du vent.

**mâyâ**, « magie » ; puissance cosmique dont la fonction est de déployer les formes infiniment variées de l'existence.

**mokṣa**, « délivrance », libération de l'âme captive de l'existence phénoménale.

**mukta**, « libéré » ; yogin ayant atteint la délivrance.

**muni**, ascète ayant fait vœu de silence.

## N

**nâga**, divinités en formes de serpents fantastiques.

**nara**, « homme » ; philosophiquement, ce terme désigne l'homme céleste originel, le premier des principes mâles manifestés.

## O

**Om**, monosyllabe sacrée, qui n'est autre que le *brahman* lui-même en tant que son. Il est formé par trois lettres A, U, M, qui selon les lois de la phonétique sanskrite, se fondent en une seule O, prolongée par un point d'orgue, noté M.

## P

**Parabrahman**, « au-delà de Brahmâ », l'Absolu.

**prakṛti**, « la Nature », en tant qu'elle est opposée à

l'Esprit (*puruṣa*) et forme avec lui un couple dieu/déesse.

**pralaya**, « dissolution ».

**Prajâpati**, « seigneur des créatures ».

**prâna**, « plénitude », nom donné au souffle vital et, accessoirement, à l'air inspiré.

**puruṣa**, « mâle » ; désigne l'Esprit en tant qu'il s'oppose à la Nature (laquelle est femelle).

## Q

-

## R

**racine**, forme de base, irréductible, commune à une même famille de mots, au sein d'une même langue ou famille de langues.

**rajas**, cf. *guṇa*.

**Râma**, septième *avatâra* de Visnu, roi mythique de la justice.

**Rudra**, l'un des noms de Çiva.

**Rṣi**, « prophète, voyant » ; personnage mythique qui a eu la révélation des Écritures sacrées de l'hindouisme.

## S

**sâdhu**, nom donné aux renonçants qui ont abandonné le monde pour mener jusqu'à son terme la quête de l'Absolu.

**samâdhi**, huitième et dernier degré du yoga, où l'*âtman* obtient la Délivrance permettant à l'adepte d'atteindre l'état d'isolement ontologique (*kaivalya*).

**sâmkhya**, « énumération des principes cosmiques » ; nom d'un des six *darçana* ou systèmes philosophiques des Hindous. Il est couplé avec un autre *darçana*, le *yoga*. Le *sâmkhya* est un exposé essentiellement théorique d'une philosophie dont l'aspect pratique est présenté par le *yoga*.

**samnyâsin**, « renonçant » ; individu ayant fait vœu de *samnyâsa* (abandon de la vie mondaine).

**samsâra**, « cours commun » ; loi universelle de la transmigration de l'âme de corps en corps pendant toute la durée d'un cycle cosmique.

**samsiddhi**, « réalisation, accomplissement » ; nom donné aux pouvoirs merveilleux que l'on obtient par la pratique du yoga.

Sat, la Réalité Absolue.

sattva, cf. *guṇa*.

sème, unité minimale de signification composant du signifié.

signifiant, « image acoustique du signe » (F. de Saussure), forme orale ou transcrite d'une lexie.

signifié, concept associé au signe, évoqué par le signifiant.

smṛti, « souvenir, mémoire » ; transmission orale d'un enseignement traditionnel.

soma, grâce à cette liqueur, les *deva* triomphent des *asura*. C'est aussi la boisson rituelle préparée par les *brāhmaṇa*, selon les prescriptions du *Veda*.

sūtra, règles exprimées en courts aphorismes.

svadharma, « loi personnelle », cf. *dharma*.

## T

tamas, cf. *guṇa*.

tapas, « austérité », l'une des cinq disciplines ou observances dans le *yoga*.

Tat, « Cela » ; désignation métaphysique de l'Absolu (l'*ātman-brahman*).

trimūrti, « triple forme » ; nom donné aux trois dieux principaux (Brahmā, Viṣṇu, Śiva) lorsqu'ils sont vénérés ensemble.

## U

-

## V

vaiçya, membre de la troisième caste. Paysan ou commerçant.

Varuṇa, personnification du ciel et dieu justicier.

Vāyu, dieu védique en qui se manifeste la force du Vent (souffle vital, âme cosmique).

Veda, « savoir, science » ; nom donné aux Ecritures révélées de l'hindouisme.

Vedānta, l'un des plus importants *darçana* (école) de l'hindouisme traditionnel.

vidyâ, « savoir, science » ; connaissance spirituelle ou théologique.

Viṣṇu, deuxième personnage de la Trinité hindoue (les deux autres étant Brahmadéva et Śiva).

## W

-

## X

xénisme, « emprunt non naturalisé » (J. Tournier), c'est-à-dire lexie étrangère intégrée sans changement de forme.

## Y

yajña, « sacrifice » ; sacrifice revenant à des périodes fixes, qui dure une journée.

Yakṣas, génies ou démons.

Yama, Dieu des morts.

yoga, fait de lier ; nom d'un système d'ascèse spirituelle exposée par Patañjali dans ses *yogasūtra*.

yogin, adepte du yoga.

yuga, dans la chronologie des Brāhmanas, âge, période ou cycle équivalent à la millième partie d'un *kalpa*. L'un des quatre âges mondiaux (*Satya* ou *Krita Yuga*, *Treta Yuga*, *Dvapara Yuga* et *Kali Yuga*).

## Z

-

## A

abhaya,  
abhimâna,  
abhra,  
âcârya,  
açman,  
açvattha, « figuier sacré » ; symbolisant l'arbre de vie, il présente la particularité de voir ses branches retomber à terre et s'enraciner.  
adambha,  
adharma,  
âdi,  
Âditya, êtres célestes, dont le chef de file est le Soleil.  
advaita, « non-dualité », doctrine philosophique affirmant l'unité d'un principe initial, donc la non-existence d'une dualité qui opposerait un principe matériel à un principe spirituel.  
adroha,  
Agni, « feu », nom d'un dieux védique en qui se manifeste la force ignée (feu, lumière, chaleur).  
agni,  
ahamkâra, créateur dans un être du « JE », c'est-à-dire la conscience (conférée par le *manas*).  
ahar,  
ahimṣa, « désir de ne pas blesser ».  
aja, « non né ». Dans la cosmogonie il désigne le premier Logos non manifesté qui ne disparaît pas au moment du *Mahâpralaya* (grande dissolution).  
âjya,  
âkaṣa, à la fois « espace » et « éther » (compris comme la substance dont est fait l'espace).  
akṣi,  
amânitva,  
ambuvega,  
amṛta,  
anâdi,  
anala,  
ânana,  
antagata,  
antakâla,  
âpana,  
âpas,  
ari,  
Aristote,  
archisème, élément de signification dominant.  
ârjava,  
Arjuna, nom de l'interlocuteur de *Kṛṣṇa* dans la *Bhagavadgîtâ*.  
asakti,  
asu,

âsura, « démons » ; ils symbolisent les forces obscures qui s'opposent aux *deva*.

âtman, principe éternel ; identique à l'Absolu *Brahman* présent à l'intime de chaque être vivant. Le mot est parfois traduit par « soi ».

auṣadha,

avabodhana,

avatâra, « descente », incarnation de Visnu en un être vivant chargé de sauver le *Dharma* lorsqu'un démon le met en danger (les deux plus importants *avatâra* de Visnu sont Râma et *Kṛṣṇa*).

avyakta, « non-différencié » ; terme généralement appliqué à la divinité non-manifestée. Ce terme désigne dans la philosophie *sâmkhya* ce que les Vedântins entendent par *Mûlaprakṛti*, la racine de la matière.

## B

bâhu,

bala,

bhakti, « dévotion ».

bhaktimant,

bhaktiyoga, méthode de salut utilisant la dévotion.

bhasman,

bhâtṛ,

bhava,

BHÛ-

bhûmi,

bhûta, « êtres » ; tout ce qui existe.

bîja,

buddhi, « intelligence » ; forme supérieure du composé humain. Sa fonction principale est de réfléchir sur l'esprit (*manas*), la lumière qui émane de l'*âtman*.

Brahmâ (m.), nom donné au die créateur en tant qu'il est la première hypostase du *brahman*, au début du cycle.

Brahman (nt.), « l'Absolu », le Principe unique de toutes choses, l'Essence transcendant toutes les formes d'existence ; il est identique à l'*âtman*.

brahmâna, nom donné aux membres de la caste supérieure, parce qu'ils sont dans l'espèce humaine, les plus proches du *brahman*.

## C

cakra, « roue, cercle », nom donné aux centres, du corps subtil aussi appelés *padma* (lotus).

caḡsus,

caste, subdivision traditionnelle de la société hindouiste. Au nombre de trois, la plus haute est celle des *brahmâna*, puis vient celle des *kṣatriya* et enfin celle des *çudra*.

cetas,  
conscience,

## Ç

çâkhâ,  
çarîrin,  
çaçânka,  
çaçvat,  
çankha  
çastrabrahma,  
çastraviddhi,

çauca,  
çiras,

çisya,  
çîta,

Çiva, troisième personnage de la Trinité hindoue (les deux autres étant Brahmâ et Viṣnu).

connotation, ensemble des images, sentiments ou concepts associés à une lexie par un individu ou un groupe.

çradha,  
çrestha,

## ÇRU-

çûdra, membre de la quatrième caste.

çukla,  
çvaçuru,  
çvan,

## D

DÂ-,

dambha,

damstra,

dâna,

dânava,

dâra,

darpa,

darçana, « point de vue » ; nom générique de chacune des grandes écoles de l'hindouisme traditionnel (Yoga, Vedânta...).

deha,

dénotation, ensemble des traits caractéristiques d'une classe d'objets correspondant à une lexie au sein d'une communauté donnée.

Descartes,

deva, êtres célestes, bons, mauvais ou indifférents. Ils habitent les trois mondes, c'est-à-dire les trois plans qui se situent au-dessus du plan où se trouve le globe terrestre.

devoir,

Dharma, désigne l'« Ordre du monde » en chacune de ses manifestations (cosmique, sociale, religieuse...) ; ensemble des lois traditionnelles de l'hindouisme classique. Ce terme désigne le respect de l'ordre naturel et social et renvoie à l'idée d'une harmonie de l'univers, à une régularité et à un équilibre qu'il convient de préserver. Il existe plusieurs formes de loi.

dhenu,

dhûma,

dhṛti,

dhyâna, « méditation », septième degré du yoga ; son objet est d'amener l'adepte à « voir » l'*âtman* (et d'obtenir par là le *samâdhi*, ultime étape avant la libération).

dîva,

doute,

doṣa,

dûra,

duhkha,

dveṣa,

## E

éthique,

## F

-

## G

garbha,

gavî,

gatâsu,

gâtrâ,

go,

grîvâ

guṇa, « qualité, attribut », désigne les trois modes d'existence de la nature, qui selon leur position par rapport à l'Absolu se hiérarchisent en *tamas* (ténèbres), *rajas* (dynamique), *sattva* (conformité à l'être).

guru, « pesant, important » ; nom que les disciples donnent au *sâdhu*, lorsqu'il consent à enseigner.

## H

hasta,  
hastin,  
harṣa,  
Hegel,  
Heidegger,  
huta,  
hutâṣa,

## I

iccha,  
Indra,  
indra,  
indriya, « de la nature d'Indra » (roi de la création) ; désigne dans le composé humain, les organes de sens, les facultés sensibles, les fonctions motrices.  
Iṣvara, exotériquement : le seigneur ou dieu personne / ésotériquement : l'esprit divin dans l'homme (âtman ou septième principe).

## J

jagat,  
jana,  
jarâ,  
jâti,  
jâtidharma, « lois de la caste » ; cf. dharma.  
jâtu,  
jhaṣa,  
jîva, « vivant » ; abréviation de *jîva-âtman* (âme vivante) qui désigne l'âme incarnée.  
jñâna-yoga, méthode de salut (*yoga*) utilisant principalement la connaissance (*jñâna*).  
jyotis,

## K

kâla,  
kalevara,

kaliyuga, quatrième et dernier moment du devenir cosmique ; âge de fer, période précédant immédiatement la dissolution de l'univers.

kalpa, période de la vie du cosmos ; généralement identifié à la durée totale d'un jour et d'une nuit de Brahmâ, c'est-à-dire la durée d'une chaîne planétaire et du *Pralaya* qui suit sa destruction.

kâma, « amour, désir » ; moteur premier de l'existence ; le Yoga se propose de l'éliminer pour que l'*âtman* puisse faire retour à l'essence unique.

kâmadhuk,

karman (nt.), « action, acte, œuvre » ; selon l'hindouisme, chaque geste accompli par l'individu produit un effet et laisse un résidu psychique (appelé aussi *karman*) qui enchaîne l'âme au monde de l'existence.

karmayoga, méthode de salut (*yoga*) utilisant l'action désintéressée (*karman*) ; Kṛṣṇa prêche le *karmayoga* ainsi que le *bhaktiyoga*, dans la Bhagavadgîtâ.

kaumâra,

kâya,

kla,

kleṣa,

kratu,

kriya,

krodha,

Kṛṣṇa, le « Noir » ; nom du cocher d'Arjuna qui, dans la Bhagavadgîtâ, lui révèle qu'il est une incarnation de Viṣṇu et lui enseigne le yoga.

kṛṣṇa

ksanti,

ksatriya, « guerrier » ; membre de la deuxième caste.

ksetra, « champ » ; ésotériquement ce mot désigne un véhicule de conscience.

kula,

kuladharma, « lois de la famille » ; cf. dharma.

kûrma,

kusumâkara

## L

laya, « dissolution, désintégration ».

Leibniz,

lexie, unité lexicale mémorisée.

lobha,

loka, « monde » ; la tradition indienne en reconnaît habituellement trois : le ciel, la terre et entre eux, l'atmosphère.

losta,

## M

madhya,

Mahâbhârata, poème épique d'environ cent mille stances et qui a pour sujet la longue rivalité entre des cousins, fils du roi aveugle Dhṛtarâṣṭra et ceux de son frère Pandu.

mahi,

manas, « instrument de pensée » ; organe mental (cerveau) et sa fonction (pensée). Le Yoga l'utilise pour dompter toutes les énergies vitales, puis s'efforce de le dissoudre pour accéder à un niveau supérieur (celui de la *buddhi*, l'intelligence cosmique).

mâna,

mantra, « instrument de pensée », formule rituelle (initiatique, secrète) utilisée comme support de méditation.

Manu, nom générique des diverses classes d'Êtres, dans Êtres, dans la littérature sacrée des Hindous.

manusa,

Mârut, dieux de l'orage et du vent.

mâsa,

mati,

mâtr,

mâyâ, « magie » ; puissance cosmique dont la fonction est de déployer les formes infiniment variées de l'existence.

mitra,

moha,

moksa, « délivrance », libération de l'âme captive de l'existence phénoménale.

mrga,

Mrtyu,

mrtyu,

mukta, « libéré » ; yogin ayant atteint la délivrance.

muktasanga,

mûla,

muni, ascète ayant fait vœu de silence.

## N

nabhas,

nadina,

nâga, divinités en formes de serpents fantastiques.

naksatra,

nara, « homme » ; philosophiquement, ce terme désigne l'homme céleste originel, le premier des principes mâles manifestés.

nâsa,

nayana,

niça,

## O

Om, monosyllabe sacré, qui n'est autre que le *brahman* lui-même en tant que son. Il est formé par trois lettres A, U, M, qui selon les lois de la phonétique sanskrite, se fondent en une seule O, prolongée par un point d'orgue, noté M.

## P

pâda,

padma-patra,

pakṣin,

Parabrahman, « au-delà de Brahmâ », l'Absolu.

Parménide,

patamga,

pâvaka,

phala,

Picoche (J.),

pitâmaha,

pitr,

Platon,

Plotin,

Pottier (B.),

prabhâ,

prabhava,

prakaça,

prakrti, « la Nature », en tant qu'elle est opposée à l'Esprit (*purusa*) et forme avec lui un couple dieu/déesse.

pralaya,

Prajâpati, « seigneur des créatures ».

prajñâ,

pramâda,

prâna, « plénitude », nom donné au souffle vital et, accessoirement, à l'air inspiré.

prapitâmaha,

pravâla,

proktavan,

prthvi,

**puruṣa**, « mâle » ; désigne l'Esprit en tant qu'il s'oppose à la Nature (laquelle est femelle).

**puspa**,

**putra**,

## Q

-

## R

**racine**, forme de base, irréductible, commune à une même famille de mots, au sein d'une même langue ou famille de langues.

**rajas**, cf. **guṇa**.

**Râma**, septième *avatâra* de Visnu, roi mythique de la justice.

**rasa**,

**râtri**,

**ravi**,

**rtu**,

**rudhira**,

**Rudra**, l'un des noms de Çiva.

**R̥si**, « prophète, voyant » ; personnage mythique qui a eu la révélation des Écritures sacrées de l'hindouisme.

## S

**sâdhu**, « saint » ; nom donné aux renonçants qui ont abandonné le monde pour mener jusqu'à son terme la quête de l'Absolu.

**sâgara**,

**sakhi**,

**samâdhi**, huitième et dernier degré du yoga, où l'*âtman* obtient la Délivrance permettant à l'adepte d'atteindre l'état d'isolement ontologique (*kaivalya*).

**sambandhi**,

**sâmkhya**, « énumération des principes cosmiques » ; nom d'un des six *darçana* ou systèmes philosophiques des Hindous. Il est couplé avec un autre *darçana*, le *yoga*. Le *sâmkhya* est un exposé essentiellement théorique d'une philosophie dont l'aspect pratique est présenté par le *yoga*.

**samnyâsin**, « renonçant » ; individu ayant fait vœu de *samnyâsa* (abandon de la vie mondaine).

**sampluta**,

**samsâra**, « cours commun » ; loi universelle de la transmigration de l'âme de corps en corps pendant toute la durée d'un cycle cosmique.

**samsiddhi**, « réalisation, accomplissement » ; nom donné aux pouvoirs merveilleux que l'on obtient par la pratique du yoga.

**samudra**,

**sarpana**,

**Sat**, la Réalité Absolue.

**sattva**, cf. **guṇa**.

**Saussure** (F. de),

**Schopenhauer**,

**sème**, unité minimale de signification composant du signifié.

**signifiant**, « image acoustique du signe » (F. de Saussure), forme orale ou transcrite d'une lexie.

**signifié**, concept associé au signe, évoqué par le signifiant.

**smṛti**, « souvenir, mémoire » ; transmission orale d'un enseignement traditionnel.

**Socrates**,

**soma**, grâce à cette liqueur, les *deva* triomphent des *asura*. C'est aussi la boisson rituelle préparée par les *brahmâna*, selon les prescriptions du *Veda*.

**Spinoza**,

**srotas**,

**sthairya**,

**sthavâra**,

**suhṛd**,

**sukha**,

**sura**,

**surya**,

**sûtra**, règles exprimées en courts aphorismes.

**syâla**,

**svadha**,

**svadharma**, « loi personnelle », cf. **dharma**.

**svajana**,

**svarga**,

## T

**tamas**, cf. **guṇa**.

**tapas**, « austérité », l'une des cinq disciplines ou observances dans le *yoga*.

**Tat**, « Cela » ; désignation métaphysique de l'Absolu (l'*âtman-brahman*).

**tejas**,

**toya**,

**traividyâ**,

trimûrti, « triple forme » ; nom donné aux trois dieux principaux (Brahmâ, Visnu, Çiva) lorsqu'ils sont vénérés ensemble.

tvac,

## U

udara,

ulba,

upâs,

uraga,

ûru,

uttamânga,

ûsna,

## V

VAC-,

vâda,

vaiçya, membre de la troisième caste. Paysan ou commerçant.

varna,

Varuna, personnification du ciel et dieu justicier.

varsa,

vaktra,

Vâyû, dieu védique en qui se manifeste la force du Vent (souffle vital, âme cosmique).

Veda, « savoir, science » ; nom donné aux Ecritures révélées de l'hindouisme.

Vedânta, l'un des plus importants *darçana* (école) de l'hindouisme traditionnel.

vibhâ,

Vibhâvasu,

VID-,

vidyâ, « savoir, science » ; connaissance spirituelle ou théologique.

viçva,

Visnu, deuxième personnage de la Trinité hindoue (les deux autres étant Brahmâ et Çiva).

visarga,

## W

-

## X

xénisme, « emprunt non naturalisé » (J. Tournier), c'est-à-dire lexie étrangère intégrée sans changement de forme.

## Y

yajña, « sacrifice » ; sacrifice revenant à des périodes fixes, qui dure une journée.

Yakṣas, génies ou démons.

Yama, Dieu des morts.

yâtrâ,

yauvana,

yoga, fait de lier ; nom d'un système d'ascèse spirituelle exposée par Patañjali dans ses *yogasûtra*.

yogin, adepte du yoga.

yoni,

yuga, dans la chronologie des Brahmanas, âge, période ou cycle équivalent à la millième partie d'un *kalpa*. L'un des quatre âges mondiaux (*Satya* ou *Krita Yuga*, *Treta Yuga*, *Dvapara Yuga* et *Kali Yuga*).

## Z

-



