

Yoga sūtra auteur Patañjali

Les liaisons phonétiques (sandhi) ont parfois été supprimées ou plus souvent marquées par des tirets dans le texte saṁskṛt ci-dessous (en décomposant les voyelles longues obtenues par liaison phonétique: e= a+i, o=a+u par exemple) pour faciliter la lecture. Les sūtra (je ne mettrai pas de s pour indiquer le pluriel aux mots saṁskṛt dans ce texte*) sont des formules abrégées servant de support à la réflexion: littéralement le mot sūtra désigne un cordon, un fil, i.e une fibre déjà tissée contrairement au guṇa, qui obéit à une syntaxe mais ne forme pas une vraie phrase. En conséquence, ils se prêtent souvent à diverses interprétations. J'ai déjà souligné ce fait lors de la traduction des "Brahma sūtra". Le problème est moindre dans le cas des "Yoga sūtra", mais je discuterai les traductions orientées de Svāmī Vivekānanda (qui était un élève du guru Rāmākṛṣṇa au début du 20^{ème} siècle et qui cherchait à plaire aux Américains en pronant une religion universelle), et celle d'un membre de l'American Gītā Society (de toute évidence influencé par les enseignements de philosophie Bhuddhiste/ Naturaliste en vogue). J'essaierai d'être impartial, bien que cela soit impossible étant donné le sujet. De toute façon n'importe quelle traduction est une interprétation, ne serait-ce que par les mots choisis parmi plusieurs synonymes: par exemple pour viveka (de vi-vic: diviser) dois-je choisir division, distinction, différenciation, discrimination (anglicisme avec un sens négatif), discernement, analyse, esprit critique, jugement, discussion? Même lorsqu'on parle à quelqu'un, si on lui demande le sens de ce qu'on vient de dire, on s'aperçoit souvent qu'il a mal interprété notre pensée. Malheureusement c'est encore plus difficile de se mettre dans la peau d'une personne qui a vécu il y a environ 2000 ans. En fait de personne, le nom de l'auteur de ces sūtra est probablement un nom générique de fonction, comme pour Vyāsa, Gautama, Manu ou Indra. Celui du célèbre Vyāsa, l'auteur de "tout ce qui mérite d'être lu" signifie que sa fonction est de diviser, arranger, compiler des textes. Celui de Patañjali pourrait signifier que l'auteur a rendu des textes (pata) plus clairs (añj). On ne sait pas exactement quand ces sūtra ont été écrits et cela importe peu. La question de définir quand vivait une personne dont il est question dans un texte saṁskṛt est typique de l'ère moderne et d'une culture individualiste. Elle ne se posait pas il y a quelque 1700 à 2500 ans, à l'époque où fut rédigé ce texte et sous les cieux où il le fut. Le nom de l'auteur importait peu et lui-même ne prétendait pas proposer une théorie nouvelle; on appelait souvent ces écrits des commentaires en faisant référence à des textes divins appelés veda. Il serait incorrect aussi de dire que ces sūtras furent transmis de bouche à oreille, tout du moins ils ne le furent pas exclusivement. Il y a quelque 2500 ans l'homme eut l'idée d'écrire des textes avec un alphabet et cette idée, qui était dans l'air du temps, se propagea sur une bonne partie de l'Eurasie. On put alors garder copie de l'Avesta, des Veda et de leurs Upaniṣad, du Mahābhārata, du Rāmāyaṇa, de la Bible, du Tao Te Ching, sans parler des édits royaux et des comptes publics. Certains mots utilisés dans le texte laissent à penser qu'il a été écrit postérieurement à la vie de Siddharta Gautama Buddha (620-540 BC) car ils font partie du vocabulaire des écrits des Bouddhistes Theravāda, qui on le sait mélangent le pāli (ou prakṛt) et une version vernaculaire du saṁskṛt: le mot samāpatti par exemple.

* La lettre ṛ est considérée comme une voyelle et se prononce ri en roulant le r. Le u se prononce ou comme dans presque toutes les langues excepté le Français; le remplacer par ou comme dans Bouddhisme nuit à la compréhension de l'étymologie du mot. Le a se prononce e comme dans l'article le; il joue souvent le même rôle de voyelle par défaut que le e muet en Français. Les voyelles surlignées sont appuyées et le ā devient un vrai a comme dans vache. Le c se prononce tch comme dans de nombreuses langues, y compris l'Italien. Les consonnes ṭ et ḍ se prononcent avec la langue touchant le palais, contrairement à t et d qui sont des dentales comme en Français. La différence entre les différentes nasales ṁ, ṇ, ṅ, ñ, est trop subtile pour une oreille française mais la prononciation correcte vient instinctivement car elle dépend de la consonne qui suit.

CHAPITRE 1: SAMĀDHI PĀDA chapitre de la méditation

1-atha yoga-anuśāsanam

Ce qui suit contient des instructions à propos du yoga.

La formule est similaire à celle des fameux Brahma sūtra: atha Brahma jijnasya = Ce qui suit a pour sujet la connaissance du Brahman. Elle est cependant plus directive: anuśās dérive de la même racine śās (corriger, contrôler, gouverner) que sāstra et désigne un précepte, une directive (pour parvenir au yoga).

2-yogaś-citta-vṛtti-nirodhaḥ

Le yoga est (ou implique) le contrôle de l'engagement (de la conduite) de la pensée.

Citta-vṛtti-nirodhaḥ est un double mot composé concernant la pensée (citta, cit) qui est l'expression de la conscience (cetas, cetana) via le mental (usuellement manas). Vṛtti est ce qui tourne, ce qui progresse, l'investissement, comme par exemple pravṛtti, qui est l'engagement dans la matérialité, nivṛtti le renoncement à cet engagement. Mais vṛtti est aussi un investissement religieux sous la forme de la pratique de règles de vie, un vœu. Il convient donc de comprendre que le yoga implique d'empêcher le mental de vagabonder dans des pensées matérielles. Kṛṣṇa parle d'une intelligence résolue et focalisée (vyavasāyātmika buddhir - Gītā śloka 2.44).

3-tadā draṣṭuḥ svarūpe'vasthānam

Alors ils (les yogins) devraient voir celui qui y réside sous sa propre forme.

Svāmī Vivekānanda choisit de considérer que la forme optative du verbe dr̥ś est en fait un substantif (darśin): "là le sage inspiré (celui qui voit spirituellement) réside sous sa propre forme". Il convient de noter qu'avant de devenir un disciple de Rāmakṛṣṇa, Swami Vivekandanda était un fervent adepte du monisme, professant l'advaita: l'indivisibilité de l'ātman. Ceci explique sans doute que selon lui le sage ne voie que lui-même dans ses pensées. Mais le concept d'advaita est un des piliers de la religion brahmanique, auquel adhèrent aussi les personnes avec un penchant monothéiste ou polythéiste. Kṛṣṇa exhorte Arjun à "voir l'ātman dans l'ātman par l'ātman", le dernier étant le mental, le second la vraie personne sous sa forme propre et le premier ce qui transcende le "soi", i.e. le Brahman ou l'adhyātman.

4-vṛtti-sārūpyam itaratra

Autrement un engagement dans (ou une pratique de) la similitude à une forme.

Lorsqu'une personne n'est pas engagée dans le yoga son mental l'incite à s'identifier à sa forme matérielle.

5-vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭā akliṣṭāḥ

Les engagements sont de cinq types pénibles ou non pénibles

On pourrait penser que ces cinq types sont associés aux cinq formes de sensations. Mais le sūtra suivant donne une autre liste, d'engagements dans l'activité mentale allant par cinq.

6-pramāṇa-viparyaya-vikalpa-nidrā-smṛtayaḥ

Une acquisition de la connaissance, son altération, l'irrésolution, le sommeil et le souvenir.

Viparyaya c'est aller à l'envers (vi-pari-i), donc changer d'opinion, avoir une perception altérée ou pervertie. Vikalpa c'est changer de projet: le verbe klṛp signifiant être favorable à quelque chose, s'y préparer, le projeter et le kalpa de Brahmā est son projet d'activité de la journée.

7-pratyakṣa-anumāna-āgamāḥ pramāṇāni

Les moyens d'acquisition de la connaissance sont l'évidence, l'inférence (le raisonnement) et l'instruction.

D'autres philosophes y ajoutent la comparaison. L'instruction peut être de deux types: celle acquise par un professeur, un guru, ou celle révélée par les Vedas.

8-viparyayo mithyājñānam atadrūpa-pratiṣṭham

L'altération de la connaissance procède du mensonge ou de l'erreur fondée sur une fausse apparence.

9-śabdajñāna-anupātī vastu-sūnyo vikalpaḥ

La conséquence d'une connaissance sans fondement (acquise) par la parole est une mauvaise conception.

En fait il s'agit d'une méconnaissance acquise par ouï-dire (śabda: le son, la parole) par ce qu'on a entendu dire et vikalpa peut être interprété comme une indécision, une idée fausse, voire un projet fantaisiste.

10-abhāva-pratyaya-ālambanā vṛttir-nidrā

L'engagement dans le sommeil (ou la pratique de la somnolence) est fondée sur le retour à la vacuité.

Nidrā est le sommeil profond (aussi appelé suṣupti), à ne pas confondre avec le rêve (svapna) qui est une autre forme d'activité mentale, fondée (ālambanā) sur le souvenir des activités réelles passées. Pratyaya est souvent employé dans le sens de conviction, certitude, foi, conception, mais l'étymologie est prati-i: retourner. C'est sans doute dans ce sens originel qu'il faut le traduire ici. On dit dans les Upaniṣads qu'au cours du sommeil profond on fait l'expérience du quatrième état de conscience (turya): un retour à la vacuité de la conscience ou peut-être bien la conscience de Soi, le samādhi.

11-anubhūta-viśaya-asampramoṣaḥ smṛtiḥ

La mémoire c'est ne pas laisser emporter l'objet d'intérêt (précédemment) réalisé.

Smṛti est à la fois la mémoire et ce qui a été mémorisé (le souvenir). Viśaya est la sphère d'activité, le domaine, l'objet en particulier des sens. Une fois perçu, expérimenté, "existé dans le réel" (anubhūta), cet objet peut revenir en mémoire durant l'éveil ou au cours des rêves, qui sont un moyen pour la conscience de renouveler l'expérience sans faire appel à l'utilisation des sens.

12-abhyāsa-vairāgyābhyām tan-nirodhaḥ

Leur restriction (s'opère) par la discipline et le détachement

Abhyāsa est la proximité, la duplication (d'un acte ou d'une syllabe en grammaire), l'entraînement. La répétition dans l'étude pour apprendre par coeur se dit svādhyāya-abhyāsa (Gītā 17.15). Vairāgya l'absence de passion. Le contrôle de soi est une affaire d'habitude nous dit Vivekānanda. Pour s'affranchir des mauvaises habitudes, efforçons nous d'en suivre des bonnes. Par exemple sourire finit par rendre heureux. Mais ici l'habitude qu'il convient d'adopter est de ne pas laisser son mental s'impliquer (vrt, vṛitti) dans une des conditions matérielles listées ci-dessus (sūtra 4 à 6).

13-tatra sthitau yatno' abhyāsaḥ

En cela résident l'effort et la pratique.

14-sa tu dīrghakāla-nairantarya-satkāra-āsevito dṛḍha-bhūmiḥ

Celui qui suit cette observance pour un temps long sans interruption, son attitude est ferme.

Le pronom personnel ou démonstratif sa (celui-ci) est masculin et il est difficile de l'associer au nom bhūmi qui est définitivement féminin en saṃskṛt, puisque c'est le nom courant de la terre, qui peut plus prosaïquement désigner le sol sur lequel on se tient, une base, qu'on peut espérer être ferme (dṛḍha). Celui-ci désigne donc celui qui reste (participe sevita) dans l'observance avec une attention toute

religieuse religieuse (satkāra) pour une longue durée (dīrghakāla) sans interruption (nairantarya), et qui ainsi a une base ferme. “Sa sevita” peut aussi se rapporter à la pratique elle-même (abhyāsa, mot masculin), ou à l’observance (satkāra). Mais peu importe en fait, le sens est le même.

15-dr̥ṣṭa-anuśravika-viśaya-vitr̥ṣṇasya vaśīkāra-saṁjñā vairāgyam

La maîtrise de soi (vaśīkāra) de celui qui est libre de tout désir (vitr̥ṣṇa) pour les objets des sens (viśaya) perceptibles par la vue ou l’ouïe a pour nom (saṁjñā) l’indifférence aux passions (vairāgya). Les objets perceptibles par la vue (dr̥ṣṭa) sont ceux qu’on a perçus soit-même et ceux perceptibles par l’ouïe (anuśruta ou anuśravika) sont ceux dont on a entendu parler; dont les autres ont fait l’expérience.

16-tat-param puruṣa-khyāter-guṇa-vaitr̥ṣṇyam

Ce suprême détachement des qualités matérielles (guṇa) est notoire de la personne spirituelle (puruṣa) L’ātman est ce qu’on considère comme soi-même, ce qui peut prêter à quiproquo. Mais en général il s’agit de cette entité qui a la qualité d’exister (éternellement) et d’être conscient, qu’on appelle “le soi” ou l’âme, mais qui n’est en aucun cas l’ego et n’est pas doté d’une personnalité car il est pur et divin. Le puruṣa est la personne spirituelle, le support nominatif de cet ātman. Ce n’est qu’aux temps modernes que le mot puruṣa en est venu à désigner la personne humaine de sexe masculin. Les guṇas sont les trois qualités ou composantes de base de la réalité (prakṛti): voir le lexique védique. Les objets inanimés sont tāmasa, les créatures vivantes sont toutes plus ou moins rājasa (elles ont la volonté d’agir et d’assouvir des passions) et celles qui cherchent à transcender le matériel sont sāttvika.

17-vitarka-vicāra-ānanda-asmitā-rūpa-anugamāt saṁprajñātaḥ

La compréhension vient après ce qui a la forme de la réflexion, de la délibération, du pur bonheur et de la conscience de son existence. Une traduction littérale est difficile car il est question de celui qui comprend (saṁprajñātaḥ) qui a pour origine (anugama) ce qui a la forme (sūtra 4) des activités mentales énumérées. Le verbe trak signifie raisonner, réfléchir, tandis que le verbe car signifie se mouvoir, se comporter et donc vicāra est la pondération du pour et du contre tandis que vitarka est le simple raisonnement intellectuel sans application de son intelligence. Nanda est la joie et quand elle est surenchérie par le préfixe ā on parle souvent de béatitude (la vraie joie). Le mot asmi-tā est forgé à partir du verbe être (as, première personne du singulier asmi): “tat aham asmi”, “tat tvam asi” = cela je suis, cela tu es (tat faisant référence au Brahman- sic les Upaniṣad). Mais la traduction la plus triviale d’asmitā est l’égoïsme, qui se dit aussi aham-kāra : le fait de faire (kāra, issu du verbe kṛ, comme dans vaśīkāra ou satkāra ci-dessus) je/moi (aham). Tout dépend de ce qu’on appelle je/moi. Le quiproquo est le même que pour ātman, ce qu’on considère comme soi-même, qui parfois désigne le corps ou le mental; d’ailleurs ātmika signifie personnel. C’est le contexte qui aide à trancher. Cependant le verbe as signifie exister vraiment, pour toujours: voir à ce sujet les śloka 2.12 et 2.16 de la Gītā et le mantra pour évoquer le Brahman ci-dessous. Dans un contexte positif asmitā peut donc être traduit par conscience de sa vraie existence ou vrai existentialisme (n’en déplaise aux partisans du courant de philosophie du même nom en France, les termes essentialisme et vérisme faisant référence à la vraie essence de l’être ayant été eux aussi galvaudés). Vivekānanda traduit asmitā dans ce sūtra par “ego non qualifié” et il parle de “mental sāttvika”. Puisqu’il est question du verbe as, je saisis l’occasion de faire une remarque à propos de son participe présent, sat, à partir duquel sont forgés les mots sattva et satkāra. Satkāra, qui apparaît dans le sūtra 1.17 ci-dessus, c’est le fait reconnaître la vraie valeur, honorer, faire sacré par une observance religieuse. Le sat-tva est littéralement l’état d’être existant car le suffixe tva (qu’on retrouvera souvent dans ces sūtra) exprime l’état, la condition au sens général; donc le sattva c’est la vraie existence, indépendamment du temps et des circonstances. Pour évoquer le Brahman on

prononce les mots "Aum Tat Sat". Mais nous verrons que le mot sattva peut aussi être employé dans un sens plus général d'existence et que dans ce cas encore seul le contexte aide à trancher. Ici il est question de la personne spirituelle qui réfléchit, délibère, éprouve du plaisir et a conscience d'elle-même (comme dirait Descartes).

18-virāma-pratyaya-abhyāsa-pūrvah saṃskāra-śeṣo' anyah

Une autre impression mentale est ce qui reste en retour lorsque cesse la pratique antérieure.

Pratyaya (issu du verbe prati-i) est ce à quoi on revient et généralement ce nom est employé au sens de conviction, usage, coutume. Comme abhyāsa est la pratique, une traduction par coutume serait redondant, et le sens littéral de retour est préférable. Il est question ici des pratiques mentales (désirs, colère, peurs, intérêt dans les activités, ou des engagements dans les activités mentales énumérées dans le sūtra 6). Leur cessation (virāma) est nécessaire pour la réalisation du reste (śeṣa) de l'accomplissement (saṃskāra- nom issu du verbe sam-kr, ayant donné par ailleurs le nom du "langage accompli" appelé saṃskṛt). Cet accomplissement qui reste à réaliser est celui de la méditation (samādhi). D'où la première traduction que j'avais envisagée: "Un autre accomplissement qui reste (à réaliser) est la cessation des retours aux anciennes pratiques (du sūtra 6)."

Mais saṃskāra peut aussi être traduit par impression mentale, qui est un accomplissement en quelque sorte. C'est avec cette signification que ce mot est trouvé dans les écrits Bouddhiques (cf. dictionnaire Monier Williams) et il est possible que Patañjali ait voulu lui donner ce sens puisqu'il a vécu plus tard. En tout cas il est difficile de le traduire autrement dans le sūtra 4.27. En adoptant cette autre traduction du mot saṃskāra, et étant donnée l'absence d'indice grammatical car tous les mots sont au nominatif, je suis arrivé à : "Une autre impression mentale est ce qui reste en retour lorsque cesse la pratique antérieure (celle d'acquisition de la connaissance).

Svāmī Vivekānanda parle de constante pratique de la cessation de l'activité mentale antérieure, anticipant sur le samādhi dont il sera question bien plus loin.

19-bhava-pratyayo vidēha-prakṛti-layānām

Le retour à la manifestation (est lié) à l'attachement à la réalité (la nature) de (celui qui est devenu) incorporel

Bhava est le fait de venir en existence dans le monde matériel, de devenir, la naissance, et prabhava est le fait de donner naissance, en être la source, tandis que bhāva est la condition sous laquelle on est présent dans le monde matériel (réel). Mais je pense que dans cette déclaration le retour (pratyaya) à la présence matérielle (bhava) ne signifie pas seulement le retour à l'incarnation dans une créature matérielle de celui qui est décédé, conformément à son désir. Il s'agit également de celui du yogin en état de samādhi lorsqu'il décide de cesser de méditer pour agir.

20-śraddhā-vīrya-smṛti-samādhi-prajñā-pūrvaka itareṣām

L'intelligence antérieure de la méditation par les autres (réside dans) la mémoire, la bravoure et la foi.

En fait tous les mots du long mot composé sont au nominatif et Vivekānanda choisit de les mettre sur le même plan comme les attributs "des autres" mais il est obligé de sous entendre ce qu'ils y gagnent: "La libération (ou samādhi) des autres vient de leur foi, leur énergie, leur mémoire, leur concentration (sa traduction du mot samādhi) et leur discrimination du réel (prajna) ". Rappelons que vīrya qui a pour étymologie vi-rajā est l'absence de passion, la valeur morale, l'héroïsme, et non pas la virilité au sens matérialiste. Quand à prajñā (qui a déjà été utilisé dans le sūtra 17) c'est une alternative à buddhi pour parler de l'intelligence, mettant l'accent sur la capacité (pra) d'apprendre (jñā), tandis que le verbe budh et buddhi évoquent la conscience matérielle: être conscient de, être au courant, ou littéralement être éveillé, être en possession de tous ses sens.

21-tīvra-saṃvegānām āsannaḥ

L'āsana (appartient) à ceux dont l'ardeur est intense.

Littéralement: on dit de ceux dont l'ardeur est intense qu'ils sont en āsana. En effet āsannah est un adjectif masculin, la position elle-même se dit āsanam et est du genre neutre. L'āsana est bien entendu la position assise au sens matériel du terme mais aussi au sens spirituel dans le cas du yogin: son maintien dans le contrôle de ses désirs et autres passions, de ses pensées, de leur pureté et leur transcendance, voire leur absence totale dans la contemplation du divin. Or les mots vega, vigna dérivent tous deux du verbe vij signifiant trembler et évoquent une agitation, une véhémence qu'on ne peut qu'associer à la passion et qui semble déplacée ici, d'autant plus qu'elle est renforcée par le mot tīvra: aigu, violent, intense, âpre ou aigre lorsqu'on parle du goût d'un aliment.

Vivekānanda qui était à n'en point douter une personne énergique, comme en témoignent ses discours et sa dévotion au partage du message brahmanique avec les peuples étrangers (on peut l'accuser de prosélytisme) traduit saṁvega par énergie, de même que vīrya. Kṛiṣṇa fait remarquer à Arjuna dans la Gītā que même ceux qui désirent la libération (mumukṣu) font par la même preuve d'un attachement à un objectif qui pourrait leur être reproché. A leur défendant on peut dire que cet objectif n'est pas un artha matérialiste et égoïste. Donc on peut aussi excuser la véhémence pour la bonne cause et traduire diplomatiquement cette passion âpre par ardeur intense.

22-mṛdu madhya-adhimātratvāt tato'pi viśeṣaḥ

La différence en cela (le succès dans l'āsana) selon la faiblesse, la moyenne et l'excès (de l'ardeur),

23-Īśvara-praṇidhānāt vā

ou selon l'attention portée au Seigneur.

24-kleśa-karma-vipāka-āśayair-aparāmr̥ṣṭaḥ puruṣa-viśeṣa Īśvaraḥ

Le Seigneur est une différente personne qui n'est pas concernée par les espérances, les fruits du karma et la détresse.

Svāmi Vivekānanda, qui je l'ai dit avait reçu une éducation moniste (courant de pensée réformiste dit "brahmo" en vogue au Bengale à la fin du 19^{ème} siècle) avant de rencontrer Rāmakṛṣṇa, se croit obligé de nous dire que: si le mot yoga implique à priori la liaison avec un Dieu, un yogin n'est pas obligé de s'embarrasser de l'idée d'un créateur tout puissant. Il lui suffit d'en avoir l'idée qui suit (sūtra ci-dessous). Les membres du courant de pensée Brahmo-samaj avaient à coeur d'éradiquer l'idolatrie qui, il faut bien l'avouer prédomine dans la foi de nombre d'Hindus ayant reçu peu d'éducation et n'ayant jamais lu aucun Upaniṣad; c'est vrai aussi de pas mal de Chrétiens. Quant à Rāmakṛṣṇa, il s'est converti successivement à toutes les religions monothéistes, fit des expériences mystiques dans chacune d'entrée elles et se forgea une conscience synchrétique du divin qui impressionna aussi bien les "Brahmo" que les dévots de Śakti ou d'Īśvara. On ne trouve pas de statues de divinités dans les temples de ses adeptes, tandis qu'on les trouve toutes assises en cercle dans les temples des adeptes de Gorakhnath, qui dit-on est le fondateur du hatha-yoga et qui croyait aussi fermement à l'advaita. Diverses conceptions du divin ne sont pas forcément antagonistes, elles peuvent être complémentaires. Sai Baba, un autre guru qui vivait dans le Mahārāṣṭra aussi à la fin du 19^{ème} siècle partageait des idées similaires. C'est la grande leçon de l'Inde à l'Humanité. (Les idées des fondateurs du courant de pensée Baha'iste en Perse sont je pense unificatrices mais plus résolument monothéistes).

25-tatra niratiśayaṁ sarva-jñatva-bījaṁ

A son sujet Il ne dépend de rien, Il est omniscient et la graine.

Le verbe śī signifie reposer et nir-ati-śayan qu'Il ne repose sur rien, i.e. comme le disent d'autres textes qu'Il est la cause de toutes causes: "sarva karaṇa karaṇām". La théorie sāṁkhya à laquelle réfère la mention des guṇas ci-dessus considère que Pradhāna est la Base du monde réel (dhāna, le réceptacle est plus ou moins synonyme de śaya): la séparation des trois guṇas en Pradhāna donne naissance à

Prakṛti, la réalité qu'il est d'usage en occident d'appeler la "nature". Les scientifiques disent que le désordre dans l'univers (qu'ils appellent entropie) tend toujours à augmenter. Or l'univers que nous connaissons fait preuve d'une organisation extraordinaire, d'où l'idée de la séparation des trois guṇas par une instance supérieure: le Seigneur Tout Puissant, Īśvara. Par entropomorphisme l'Homme le considère comme une personne mâle marié à la Nature femelle. Elle est Sa Śakti: Son Energie. Que par tradition l'ordre soit un caractère masculin et le désordre féminin est sujet à débats et d'intérêt secondaire pour le yogin.

Vivekānanda donne à ce sūtra une traduction conforme à ses convictions advaitistes: "En Lui devient infinie cette omniscience qui chez les autres est à l'état de germe". Cette traduction assez libre évoque le fait que l'ātman animant chaque créature est considérée comme une parcelle infime (aṇṣa) de l'Atman divin et sa conscience est limitée par les oeillères du corps qu'il habite. C'est cette conscience universelle que les Upaniṣads nomment aussi Brahman, Adhyātman ou Parama-ātman que nous appelons Dieu, nous dit Vivekānanda.

26- sa pūrveṣām api guruḥ kālena-anavacchedāt

Il est le guru de ceux qui précèdent de par sa permanence dans le temps.

L'omniscience est en nous, selon Vivekānanda, mais doit être éveillée par le Guru. C'est ce qu'on appelle couramment la révélation. Il est vrai que la Vérité ne s'apprend pas dans les livres et ne se démontre pas par un raisonnement. C'est une évidence qui s'impose à la conscience, même si le mental ne parvient pas parfaitement à la formuler.

27-tasya vācakaḥ praṇavaḥ

Il est évoqué par la syllabe Aum.

Vāc est la parole et vāca-ka un adjectif signifiant sous forme parlée. Notre cerveau pense avec des mots, qu'on les prononce ou non. Aum est le mot par lequel on évoque l'Existence indivisible (advaita) et Omniconsciente, qu'on appelle Dieu, Deva, Deva-deva, Vasu-deva, Bhagavan (ou par mille autres noms). Aum est un credo et se doit d'être prononcé avant toute activité religieuse. Même les Buddhistes qui ne croient pas en Dieu le prononcent. On peut remarquer au passage que le mot praṇava n'est pas issu de prāṇa, le souffle vital, au sens général ou plus spécifiquement celui de souffle expiré, bien que pour prononcer Aum il faille expirer tout l'air contenu dans la cage thoracique vers le haut, ce qui lui vaut cet autre nom d'udgīta (chanté vers le haut, chanté fort): le son "a" sortant naturellement de la cage devenant progressivement un "au" ouvert (pas un o comme on prononce chose ou rose à Paris, et l'orthographe Om est impropre) en arrondissant les lèvres puis un bourdonnement nasal "m". Praṇava est issu de pra-ṇu qui signifie rugir.

28-taj-japaḥ tad-artha-bhāvanam

Sa prononciation répétée a pour objectif sa manifestation.

Japa est la récitation à voix basse de mantras et bhāvana est la moyen de rendre réel ou présent (bhāva). Vivekānanda fait remarquer que la répétition favorise la mémorisation et la permanence d'une idée dans le mental (saṃskāra), une obsession en quelque sorte, qui est bien entendu un préalable souhaitable pour la méditation.

29-tataḥ pratyak-cetana-adhigamo'py-antarāya-abhāvaś-ca

Donc l'accession à la conscience de ce qui est à l'intérieur (l'introspection) et la suppression de ce qui y fait obstacle.

30- vyādhi-styāna-saṃśaya-pramāda-ālasya-avirati-bhrānti-darśana-alabdha-bhūmikatva-anavasthitatvāni citta-vikṣepās-te'ntarāyāḥ

La maladie, l'apathie, le doute, l'intoxication mentale (ou l'insanité), la paresse, l'incapacité à cesser de penser, le pragmatisme, le manque de détermination sont les obstacles dispersant la pensée.

Voilà ce qui s'appelle enfiler des mots comme des perles sur un fil en saṃskṛt! En plus le langage est un peu redondant, tels anavasthitatva et avirati-bhrānti. Virati est la cessation de l'activité et avirati est l'incapacité de cesser d'être actif, ici de penser, tandis que bhrānti est l'errance ("aneka citta vibhranta" - "agitant de multiples pensées" - Gītā 16.16). Bhūmika a de nombreuses significations ésotériques mais littéralement c'est ce qui est de qualité terrestre, proche du sol, "terre-à-terre" et bhūmika-tva l'état associé. Il ne fait aucun doute que la souffrance physique pour cause de mauvaise santé (les rhumatismes entre autres: aṅga-marṣa) est un obstacle à la concentration du mental et vis-versa la capacité à s'en abstraire est un très bon test de la conviction dans le yoga.

31- duḥkha-daurmanasya-aṅgamejayatva-śvāsa-praśvāsāḥ vikṣepa-sahabhavaḥ

La peine, le désespoir, le tremblement des membres, le halètement de la respiration, sont les (sources de) dispersion dans la connection.

Aṅgam-ejayatva est le tremblement des membres à ne pas confondre avec aṅga-marṣa. Ce sont des crampes d'origine nerveuse ou dues à une posture inconfortable. Les personnes qui parviennent à la transe extatique, comme Rāmakṛṣṇa, ne sont plus sujets à ce genre d'inconvénient.

32- tat-pratiṣedha-artham eka-tattva-abhyāsaḥ

Pour prévenir cela la récitation d'une seule vérité (est recommandée)

Tattva est un principe philosophique indiscutable, une vérité de base: littéralement dans l'état (tva) de cela qui est (tat, sous entendu asti). Les sūtras qui suivent ne nous disent pas quel est ce principe, cette vérité, qu'il convient de pratiquer, dans lequel il faut s'exercer (abhy-ās). Aussi convient-il probablement de traduire abhyāsa par répétition ou récitation, car c'était la méthode généralement préconisée aux étudiants pour apprendre (ça l'est resté jusqu'au siècle dernier d'ailleurs). Patañjali nous recommande de répéter mentalement un mantra ou un sūtra pour focaliser la pensée (niyama) sur une vérité digne de méditation.

33- maitrī-karuṇā-muditā-upekṣaṇam sukha-duḥkha-puṇya-apuṇya-viṣayāṇāṃ bhāvanātaḥ-citta-prasādanam

La bienveillance, la compassion, la gaieté, la circonspection, selon le plaisir ou la souffrance produite par l'objet (de la pensée) bon ou mauvais, l'apaisement de l'esprit (sont recommandés)

L'objet d'intérêt (viśaya) du mental (qui est considéré comme un sens interne présidant aux autres sens) peut être une autre personne ou un fait. Dans les deux cas cet objet de réflexion peut être pur ou impur, vertueux ou mauvais (puṇya apuṇya). Lorsqu'il s'agit d'une personne, penser à elle peut susciter de l'amitié ou bienveillance (maitrī), de la pitié ou compassion (karuṇā). On peut se réjouir pour elle ou on peut rester indifférent, circonspect si son comportement est désagréable. Je dois avouer que, contrairement à Vivekānanda, je ne saisis pas bien en quoi les trois premiers de ces états contribuent à l'apaisement de la pensée.

Dans tous les sūtras qui suivent la conjonction de coordination vā, qui signifie ou et implique un choix, prête à confusion si on ne les associe pas au sūtra 32.

34- pracchardana-vidhāraṇābhyāṃ vā prāṇasya

Ou l'expiration du souffle vital et son maintien (est recommandée).

On est tenté de traduire par l'expiration ou la rétention du souffle surtout que le mot composé est au mode dual mais ce qui est recommandé est de maintenir les poumons vides. Le mot prāṇa est un peu galvaudé dans les Upaniṣads, si je peux me permettre l'expression: tous les flux d'énergie vitale sont appelés prāṇa, de même que toutes les conceptions de soi sont appelées ātman. Les flux des différents liquides vitaux dans le corps, les flux de chaleur, de lumière, de nourriture et de déchets, de stimuli

électriques, d'hormones (maintenant qu'on en connaît l'existence) sont des prāṇa. Il est souvent question de cinq prāṇa: prāṇa, apāṇa, samāna, vyāna et udāna (voir Praśna Upaniṣad section 3, Śaṇḍilya Upaniṣad section 4, Yogacūḍāmaṇi Upaniṣad vers 22-32, Trisikhī-brahmaṇa Upaniṣad 2.77 – 2.88 pour leurs rôles respectifs) . Les cakras sont les centres de contrôle de ces prāṇa. Le fait que Patañjali omette l'inspiration (ucchvasana ou pūraka - le gonflement ou remplissage) suggère que pracchardana doit être compris au sens littéral de rejet: la suppression ou la rétention des souffles vitaux, considérées comme favorables à l'apaisement de l'esprit. En effet tous les Upaniṣad recommandent de bloquer les poumons alternativement après inspiration puis après expiration, et ceci durant des temps croissants, pour favoriser l'euphorie de l'apnée. Cette rétention de l'air dans le "pot" est appelée kumbhaka.

35- viṣayavatī vā pravṛttir-utpannā manasaḥ sthiti-nibandhanī

Ou l'exaltation de l'implication dans la sensibilité aux objets des sens qui est une condition fixant l'activité du mental

Viṣaya-vat, ce qui est orienté vers un objet, pourrait qualifier les sens si l'adjectif était au neutre pluriel, mais ici il qualifie pravṛttir-utpannā: l'implication augmentée (du mental). Selon Vivekānanda se concentrer sur le bout de son nez provoque la perception de merveilleux parfums et amène le yogin à douter de la véracité des perceptions sensorielles. Mais je pense que Patañjali évoque ici le processus de méditation appelé nyāsa, qui consiste à penser à chacune des parties de son corps en y associant la divinité qui représente la même partie dans le corps du Virāt, la forme anthropomorphique de la Personne Suprême. Par exemple cela consiste à sentir la présence de ses yeux et penser à Surya (deva solaire) qui est la vue, l'intelligence, la porte de la vérité, puis à sentir ses oreilles et penser à l'espace, aux points cardinaux, sentir sa bouche et méditer à Agni (deva du feu) qui est l'énergie, l'action, le sacrifice, la parole, etc...

36- viśokā vā jyotiṣmatī

Ou l'abstraction de la peine qui éclaire (l'esprit) .

Toute association aux sensations ou aux sentiments implique l'esprit dans le matériel, lequel est obscurité, ignorance (tamas) et au contraire l'indifférence aux sensations et sentiments libère l'esprit d'une entrave à l'intelligence des vérités spirituelles (sattva), laquelle éclaire comme un soleil.

37- vītarāga-viṣayaṁ vā cittam

Ou une pensée indifférente aux sensations.

C'est un peu la même chose, sauf si comme Vivekananda on choisit d'associer une entité à chacun de ces sujets de méditation: dans le sūtra 36 le Puruṣa, le Virāt, Īśvara, qui brille comme un soleil et ignore les passions, dans le sūtra 37 le coeur du yogin où Il habite (hṛd) et qui est sensé être aussi le siège de la pensée (citta).

38- svapna-nidrā-jñāna-ālambanam vā

Ou la dépendance de la connaissance du sommeil et du rêve.

Je peux témoigner personnellement de m'être réveillé brusquement pendant la nuit en ayant pris une grande résolution qui a ensuite modifié ma vie et je pense que tout un chacun a fait l'expérience d'un rêve qui l'a profondément amené à réfléchir. Les Upaniṣad parlent par ailleurs du sommeil profond comme d'un quatrième état de conscience, non pas plus restreint mais bien au contraire plus vaste. Notre conscience serait en quelque sorte sur une plus grande longueur d'onde: celle du Divin. Dans l'état éveillé elle a des points d'ancrage dans les sens, dans le sommeil elle est encore ancrée aux souvenirs des sensations. Je crois l'avoir déjà dit: la vraie connaissance ne s'inculque pas par l'enseignement; elle s'impose à l'esprit comme une évidence. Le prosélytisme est une faute (car il

déstabilise celui qui reçoit l'enseignement) et le catéchisme ne se justifie qu'en tant qu'aide à la compréhension de concepts abstraits.

39- yathā-abhimata-dhyānād vā

Ou bien la méditation sur ce qui est désiré.

Bien entendu pour que cela soit profitable au yoga il n'est pas question de désir matériel mais par exemple mokṣa, bhakti, vidya, śānti - libération des renaissances, dévotion, vraie connaissance, paix.

40-paramāṇu parama-mahattva-anto'sya vaśīkārah

La suprême petitesse et la suprême grandeur de Celui qui contrôle à l'intérieur.

Convient-il d'ajouter "ou" (un autre sujet de méditation)? Celui qui contrôle à l'intérieur, aussi appelé antar-yamin ou tout simplement vaśin est le Parama Ātman ou Īśvara. Mais dans le śloka 5.13 de la Gītā le contrôleur est dehī, l'incarnée, lorsqu'elle s'avère capable de se détacher des activités matérielles: "āste sukham vaśī nava-dvare pure dehī..." En fait l'ātman est impersonnel lorsqu'il s'est libéré de l'ahamkāra: "mama aṁśa jīvaloke jīvabhūta sanatana" (śloka 15.7). La traduction adoptée par Vivekānanda est une fois encore assez personnelle: "l'esprit du yogin méditant ainsi n'a plus de limite de l'infiniment petit à l'infiniment grand". Ce n'est pas faux puisque le corps de la Personne Suprême est l'Univers. Sauf sur le plan grammatical car vaśīkāra est un nominatif masculin désignant soit l'acteur soit l'action de contrôler et c'est l'un ou l'autre qui, à l'intérieur de celui qui médite (antar asya), est à la fois minuscule et très grand.

41- kṣīṇavṛtter-abhijātasya-iva maṇer-grahīṭṭ-grahāṇa-grāhyeṣu tat-stha-tad-añjanatā-samāpattiḥ

Dans la mesure de la faible implication (du mental) ainsi produite, comme celle d'une gemme transparente, ce stade de méditation est l'identification de celui qui le perçoit avec ce qui est perçu, et le moyen de perception.

Dans cette méditation (samāpatti) le mental est comme une gemme transparente à travers laquelle on peut voir une image mais qui ne contient pas l'objet vu, ne participe pas au processus de vision et n'en est pas l'auteur. Autrement dit, c'est de la voyance dans une boule de cristal, un processus dans lequel le mental est un simple témoin et ne ressent pas d'émotions.

42- tatra śabda-artha-jñāna-vikalpaiḥ saṅkīrṇā savitarkā samāpattiḥ

Dans cet état la méditation réfléchie est mélangée avec les distinctions entre nom, propos et connaissance.

Comme dans le sūtra précédent c'est le mot samāpatti (position ensemble, rencontre, condition), plus ou moins synonyme de samādhi et plus couramment employé dans les textes bhuddiques, qui désigne la méditation. Elle est accompagnée de raisonnements (sa-vitarkā) et cependant "mélangée" (saṅkīrṇā). Selon Vivekānanda ce sont les distinctions (vikalpa) entre le nom des choses, leur propos et leur connaissance qui constituent un mélange dans la conscience, donc dans cet état de méditation. En effet le mental (l'outil du raisonnement) connaît chaque chose par un nom, ou par les sensations qu'elle produit sur les sens (qu'il gère) telles que son aspect visuel, ou par sa fonction, et il lui associe l'idée de son utilité, sa raison d'être. Chacun de ces aspects de la conscience d'une chose associe automatiquement les autres. C'est une étape préliminaire de méditation, comme cela va être expliqué maintenant.

43- smṛti-pariśuddhau svarūpa-sūnya-iva-artha-mātra-nirbhāsā nirvitarka

Dans l'état de complète purification de la mémoire, la méditation ne prend pas en considération l'apparence, les éléments et le propos d'une chose, comme sous une forme propre vide.

Elle ne prend alors en compte que sa signification, son aspect sattvika. Elle en est consciente sans avoir à lui associer un nom ou une apparence (nirbhāsā), sans se préoccuper du fait qu'un pot est fait de

terre (entre autres éléments - mātra), qu'il peut être cassé et qu'il a été fabriqué pour garder de l'eau au frais ou au contraire pour cuire des aliments (entre autres propos - artha). Seule subsiste l'idée du pot. On sait ce qu'est un pot et nul n'est besoin de s'en représenter un en particulier pour savoir que c'est creux et peut contenir des choses, que sa cavité résonne... C'est ce qu'on appelle un concept. Or il est souhaitable de pouvoir s'abstraire de la réalité et méditer à des concepts abstraits tels que la morale, la vérité, l'existence, le propre de soi ou Dieu. On en a conscience mais les exprimer avec des mots est une autre affaire. Quant à se les représenter sous une forme? Elle est comme vide - "svarūpa-śūnya-iva". Je suppose qu'il faut considérer cette expression comme la traduction du mot abstraction en saṁskṛt. Ce qui est concevable dans la méditation est bien plus difficile dans la pratique d'un culte religieux (Gītā śloka 12.5), d'où ce vieillard à longue barbe blanche peint par Léonard au plafond de la chapelle Sixtine et ce charmant garçon bleu, se déhanchant en appui sur un pied et jouant de la flute, pour charmer les vaches dont il a la garde.

44-etayaiva savicāra nirvicāra ca sūkṣma-viṣayā vyākhyātā

Comme sont compris ces objets (d'attention pour la conscience) subtils avec ou sans réflexion.

45- sūkṣmaviṣayatvaṁ ca-alīṅga-paryavasānam

Ainsi la complète compréhension des objets subtils sans indication.

La traduction de Vivekānanda ainsi que celle de l'American Gita-Society.com (un site bhakta de New York) parlent d'une fin de la méditation à des objets matériels. Terminer est le sens premier du verbe ava-so, mais il signifie aussi compléter, bien obtenir, comprendre et les objets d'intérêt (viṣaya) ne sont pas obligatoirement matériels, ni même bien définis par des signes (a-līṅga).

46- tā eva sabījaḥ samādhiḥ

Ce sont les germes de la méditation contemplative.

Le mot samādhi doit être pris ici dans son sens plein d'union complète (sam-ā-dhā), plus ou moins synonyme d'accomplissement (saṁ-sādh ou saṁ-sidh), mais qu'il serait présomptueux de décomposer en sama-adhi. En fait ce serait tout simplement un contresens, puisque sama signifie égal, adhi supérieur et adhy-ātman le "Soi Supérieur" ou "Ce qui est supérieur au soi", i.e. le Parama Ātman ou Īśvara, Bhagavan. Le samādhi est l'accomplissement du yoga puisque le yoga est littéralement "l'attèlement" au service du Seigneur.

47- nirvicāra-vaiśāradye adhyātma-prasādaḥ

Dans l'expérience sans réflexion la grâce du dépassement de soi.

Ou la clareté, la perspicacité, la tranquillité du dépassement de soi. Ce dernier terme est une traduction alternative d'adhy-ātman, compatible avec la définition qu'en donne Kṛṣṇa (Gītā śloka 8.3): "akṣaram brahma paramam, svabhāva adhyātmam ucyate"- "L' adhyātman est la manifestation du Brahman, Cette Existence suprême impersonnelle, inaltérable et source de tout."

48- ṛtambharā tatra prajñā

Là l'intelligence portant ce qui est juste en soi.

C'est la traduction littérale qu'on peut exprimer plus clairement: dans cet état l'intelligence est implicitement correcte. N'oublions pas que l'intelligence est affectée par la condition matérielle de la personne: elle peut être sāttvika, rājasa ou tāmasa. Une intelligence tāmasa peut paraître à priori un contresens pour un lecteur moderne auquel on a enseigné que l'intelligence est le contraire de l'ignorance, mais c'est parfaitement compréhensible pour celui qui considère que tout interpréter en termes matérialistes c'est cela précisément l'ignorance. Maintenant je ne suis pas d'avis comme Vivekānanda ou le traducteur de l' "American Gita Society" de traduire ṛta par vérité et surtout pas par réalité. Le participe ṛta est issu du verbe ṛ, tout comme arya, et signifie ce qui suit le droit chemin.

Donc ṛta c'est ce qui est juste, conforme à la morale et qui suppose qu'on cherche la vérité "Tat" ou "Sat".

La vérité dépasse l'intelligence (sūtra 50) et ceux qui l'ont atteint probablement ne reviennent jamais. "Mām eva ye prapadyante māyām etām taranti te " - "Ceux qui s'en remettent à moi dépassent ce pouvoir d'illusion de la matérialité" (Gītā śloka 7.14).

49- śruta-anumāna-prajñābhyām anya-viṣayā viśeṣa-arthatvāt

Ceci dans le but de la distinguer de l'intelligence acquise par l'enseignement ou par la déduction des autres objets (de méditation).

Dans l'état de samādhi l'intelligence est guidée (yukta) par l'adhyātman. C'est de toute évidence le but du yoga. Ce qui est juste est intuition, révélé, sans que ce soit enseigné par les Vedas, un guru ou déduit par raisonnement.

50- taj-jaḥ saṁskāro'nya-saṁskāra-pratibandhī

L'impression mentale acquise avec cette intelligence fait obstruction aux autres impressions.

Ma première intention était de traduire ce sūtra par: "l'accomplissement qui en résulte (de l'intelligence juste) s'oppose aux autres accomplissements". Ces autres accomplissements de nature matérielle étaient ceux acquis par les moyens précisés dans les sūtra 6 ou 17 ci-dessus. Mais en adoptant la signification d'impression mentale" que Patañjali a probablement voulu donner au mot saṁskāra je suis arrivé aussi à une traduction significative et respectant la grammaire.

Vivekānanda pense que les autres "impressions" dans le mental dues à des procédés matériels de mémorisation et de raisonnement resurgissent au moment où le yogin tente de rentrer en état de samādhi pour s'y opposer alors qu'elles ne s'imposaient pas auparavant. "Ātma bandhur ātmanah ātma ripur ātmanah" dit Kṛṣṇa (Gītā śloka 6.5), ce qui incite la personne moderne ayant quelque notions de psychanalyse à s'alarmer à l'idée qu'elle fait un dédoublement de personnalité. Ce n'est pas le cas bien sûr. Mais comme nous dit auparavant Kṛṣṇa dans la section 2 de la Gītā (śloka 2.41 à 2.43): l'intelligence des personnes qui ne sont pas résolues (a-vyavasaya) dans le yoga a de multiples facettes, ses élucubrations sont sans fin (bahusākhā anantā ca) et elle se laisse emporter par ses souvenirs de plaisirs et de projets de réussite sociale. Elle est tantôt sāttvika, tantôt rājasa et tantôt tāmasa. Il faut dompter le mental qui est un cheval rétif. Aujourd'hui on peut le comparer à un ordinateur doté de ce que les informaticiens appellent intelligence artificielle et qui ne cesse pas de vous faire des suggestions intempestives alors qu'on tente de se concentrer sur les sūtras de Patañjali.

51- tasyāpi nirodhe sarvanirodhāt nirbījaḥ samādhīḥ

Dans la contrainte de ceci même qui s'est imposé en restreignant tous les autres le samādhi sans "semence"

Cette méditation contemplative ne démarre pas à partir d'une image, d'une idée, d'une espérance, d'une volonté, ce que le texte saṁskṛt qualifie de semence. Elle remplace même la méditation avec une intelligence juste qui l'a précédée. Le cerveau y prend-il part? C'est une autre question.

CHAPITRE 2: SĀDHANA PĀDA

chapitre de l'accomplissement

Selon des auteurs modernes adeptes du Bouddhisme, sādhana est la pratique spirituelle de la méditation ou d'un rituel pour parvenir à se détacher de la matérialité. Mais étymologiquement sādhana est le moyen de parvenir à l'accomplissement (du verbe sādhu ou sidh: accomplir; réussir et le suffixe ana signifiant un moyen). Le même verbe a donné sādhu, celui qui suit le droit chemin menant directement au but et un sādhu qui a atteint son but est appelé siddha. Cependant au fil du temps sādhu en est venu à désigner celui qui abandonne tout attachement matériel et vit frugalement d'aumône, qu'on appelait

antérieurement samñyāsin. Mais Patañjali veut nous parler ici de la préparation au samādhi par les préliminaires du yoga.

1- tapaḥ svādhyāya Īśvara-praṇidhānāni kriyā-yogaḥ

L'austérité, l'étude, la contemplation du Tout Puissant sont les activités du yoga

Vivekānanda qui verse un peu dans le Christianisme (de par son guru ou pour plaire à son auditoire) traduit tapas par mortification, contre laquelle Kṛṣṇa nous met en garde, allant jusqu'à prétendre que celui qui s'y adonne est démoniaque car il fait souffrir le Seigneur qui réside dans son cœur. La seule contrainte physique prescrite par les dharma sūtra pour ceux qui ont fauté est le jeûne et seul le samñyāsin proche de rendre l'âme est sensé le prolonger plusieurs jours.

Svādhyāya est l'étude des textes sacrés, se résulant la plupart du temps à les réciter à voix basse (ce qui se dit aussi japa (du verbe jap: murmurer) et svādhyāya fait partie des austérités selon la Gītā (śloka 17.15).

Kriyā, les activités, désigne généralement les actions morales et dans le présent contexte ce qu'on appelle karma-yoga: les actions désintéressées dont on ne recherche ni le fruit ni à revendiquer d'être l'auteur.

2- samādhi-bhāvana-arthaḥ kleśa-tanūkaṛaṇa-arthaś-ca

Le but est de rendre effectif le samādhi et aussi de diminuer les difficultés.

3- avidyā asmitā rāga dveṣa abhiniveśaḥ pañca kleśāḥ

L'ignorance, l'individualisme, le désir passionnel, l'aversion et la ténacité à atteindre son but sont les cinq difficultés.

Dans le présent contexte le mot kleśa (tourment, peine, difficulté) désigne bien entendu toute obstruction à l'accomplissement du yoga. Quant à abhi-ni-viś c'est l'activité dans le but (abhi) de prospérer (viś) complètement (ni), ce qui à priori est le moto du vaiśya (le membre de la caste dont l'activité est associée à sa résidence sur une terre ou dans un office). Abhiniveśa est la détermination à atteindre l'accomplissement matériel, l'inverse du karma yoga et du sādha.

4- avidyā kṣetram uttaraśāṁ prasupta-tanu-vicchinna-udārāṇām

L'ignorance est le champ (d'activité) des précédents exaltés (sous une forme) endormie, amoindrie ou éteinte.

Je ne suis pas très sûr de la traduction du mot udārāṇām, génitif pluriel de l'adjectif udāra, qui à priori est un compliment, proche d'arya: ud-ṛ = aller vers le haut, ce qui est généreux, noble, juste, grands, bon. Ici il est appliqué à un obstacle à l'accomplissement du yoga! L'autre adjectif du sūtra, uttara prête lui- aussi à confusion car il désigne généralement la bonne direction: le haut, le nord. Je pense que Patañjali veut dire que l'ignorance est la forme sublimée, générique de tous ces défauts à l'état latent. L'individualisme, le désir, l'aversion et la volonté de réussir sont des effets secondaires, des corollaires de la matérialité qui tant qu'à elle est synonyme d'ignorance.

5- anitya-aśuci-duḥka-anātmasu nitya-śuci-sukha-ātma-khyātir-avidyā

L'ignorance est l'opinion que le propre de soi, éternel, pur et heureux (est) dans ceux qui sont dépourvus d'ātman (matériels) impermanents, impurs et malheureux.

Vivekānanda simplifie cette déclaration ainsi: l'ignorance est d'identifier le propre de soi au corps impermanent, impur et malheureux. Mais ceux qui croient cela croient-ils aussi que leur corps est éternel? Ma foi, ils n'en sont pas loin si on en réfère à leur comportement et à leur vœu de laisser une impression indélébile chez les générations futures.

6- dṛg-darśana-śaktyor-ekātmatā-iva-asmitā

L'individualisme c'est comme considérer de même essence la capacité de voir et l'instrument de vision. *La capacité de voir est le pouvoir de la personne qui se sert non seulement de ses yeux mais aussi de son mental pour interpréter ce que voit l'oeil, puis de sa conscience pour faire la synthèse de ces données (sūtra 1.42); c'est aussi la capacité de voir des choses abstraites uniquement avec sa conscience qu'on qualifie souvent de vision intérieure. Quant à l'instrument il est purement matériel. Ātmatā de même que asmitā sont deux mots désignant un état, une condition (indiquée par le suffixe tā) et ātman, "le propre de", l'âme, est l'essence des choses. "Je suis le goût de l'eau, le son dans l'éther, la lumière du soleil et de la lune, la chaleur du feu, l'odeur de la terre, la vie des créatures..." (l'âme de toute chose) dit Kṛṣṇa au début de la section 7 de la Gītā.*

7- sukha anuśayī rāgaḥ

Le désir passionnel est la conséquence du plaisir.

8- duḥkha anuśayī dveṣaḥ

L'aversion est la conséquence de la peine.

En d'autres termes le plaisir résulte dans un désir intense et la peine dans une aversion. Tous deux asservissent le yogin aux sensations et obscurcissent sa conception (vision) de l'ātman.

9- sva-rasa-vāhī viduṣo'pi tatha rūḍho'bhiniveśaḥ

Le sage aussi assume ses goûts personnels de même que sa détermination est grande.

Vivekānanda et le traducteur de l' American Gītā Society traduisent sva-rasa-vāhin (littéralement le porteur de sa propre essence) par instinct de préservation et abhi-ni-veśa (de abhi-ni-viś: entrer complètement dans, se vouer à) par concentration sur la vie matérielle. Mais l'incarnation dans un corps avec des préférences personnelles (ce qui est une autre traduction possible de svarasa: une personnalité) justifie la ténacité à assumer ses préférences et à se donner les moyens d'y parvenir (sūtra 3 ci-dessus). Cela ne saurait concerner uniquement la volonté de vivre, surtout de la part d'un sage qui sait que tout ce qui est né doit nécessairement mourir.

10- te prati-prasava-heyāḥ sūkṣmāḥ

Ceux-là qui sont à abandonner en inversant leur perception sont subtils

Ceux-là sont les goûts personnels, les désirs et les aversions, qui sont autant d'obstacles au yoga (kleśa). Ils sont à abandonner (heya) en inversant leur expression (prati-prasava), ou comme le disent d'autres textes sur le yoga en les réabsorbant (praty-āhāra). Le plus dur est sans doute de réabsorber les aversions.

11- dhyāna-heyās-tad-vṛttayaḥ

Ces dispositions sont à abandonner par la méditation sur Cela.

Cela est le Brahman, ou le fait que ces dispositions sont des obstacles; pas l'ātman ou Īśvara qui sont des noms masculins car le pronom serait tam.

12- kleśa-mūlaḥ karma-āśayaḥ drṣṭa-adrṣṭa-janma-vedanīyaḥ

L'inclination au travail au cours de cette vie ou des vies passées doit être reconnue comme la racine de la difficulté (à méditer)

Le sens premier du verbe āśī est désirer vivement, espérer (āśīrvāda est la bénédiction) mais āśayas (masculin) est le plus souvent employé dans le sens de refuge, demeure. Quand ce refuge est le travail on peut parler d'inclinaison ou de disposition. La vision (drṣṭi) de cette inclination consiste en la mémorisation des activités passées alors qu'on essaie de méditer. Vivekānanda pense que les vies non vues (adrṣṭa-janma) sont les expériences dont on ne souvient plus mais qui ont laissé une impression dans le cerveau. De surcroît il inverse cause et conséquence: pour lui ce sont les "obstructions sources

de peine” (kleśa) qui sont les racines (mūla) de l’inclinaison au travail mais il est obligé d’ajouter “et l’expérience de ces obstructions dans la vie visible ou invisible (qui a échappé à la mémoire)”. Ca se défend aussi, bien que la formation de mots composés dits tatpuruṣa comme kleśa-mūla ou karma-āśaya indique généralement une dépendance (le premier terme sert à qualifier le second), pas une identité. Le sūtra qui suit semble bien confirmer mon point de vue car qu’est-ce que la vie? Avant tout l’activité matérielle: une salade ou un arbre vivent parcequ’ils poussent, un animal parce qu’il bouge, mange et se reproduit. Lorsqu’ils cessent d’agir ils deviennent de la viande.

13- sati mūle tad-vipākaḥ jātiy-āyur-bhogāḥ

Cette racine étant, sa maturation (conséquence) est la jouissance de la renaissance et de la vie.

Vivekānanda qui a choisi pour racine le plaisir, l’aversion, l’individualisme et autres obstacles se doit bien entendu de traduire par: cette racine étant, ses conséquences (vipākā au pluriel!) sont l’espèce sous laquelle on renaît, la vie, le plaisir et la peine.

14- te hlāda-paritāpa-phalāḥ puṇya-apuṇya-hetutvāt

Leurs fruits sont la réjouissance et la peine en fonction de leur caractère vertueux ou impur.

Il s’agit bien entendu des fruits des actes et du caractère méritoire ou immoral des mêmes actes. L’orthographe incorrect du mot phala comme si il était masculin pluriel alors qu’il est neutre (singulier phalam pluriel phalāni) revient plusieurs fois dans ces sūtra; je suppose que c’est un effet de l’influence de la langue pali utilisée par les Buddhistes à l’époque ou vivait Patanjali (qu’on retrouve par exemple dans " Samaññaphala Sutta", l’équivalent buddhique des Yoga sūtra.

15- pariṇāma-tāpa-saṃskāra-duḥkair-guṇavṛtti-virodhāc-ca duḥkham eva sarvaṃ vivekinah

Celui qui est doté de jugement (sait que) tout engagement dans une activité matérielle est source de peine soit de par son accomplissement, ou de sa pénibilité intrinsèque ou de ses développements (altérations de la condition de son auteur) et que la restriction aussi.

Littéralement c’est l’engagement dans les guṇas (guṇa-vṛtti) de celui qui est doté de discernement (vivekin) qui est avec des peines dues à 3 sources (saṃskāra, tapas et pariṇāma) ainsi que de par sa restriction (virodha). Vivekānanda associe la peine à ce qui motive l’action (plaisir, aversion, individualisme, obstination, ignorance qu’il appelle des saṃskāra) mais ça revient au même. Il donne l’exemple de ce qu’on appelle amour et qu’on prétend durer pour toujours, en rejetant toutes les raisons de ne pas y croire: la mort et l’ennui principalement, l’évolution de sa propre personnalité et la méconnaissance de celle du partenaire aussi. Ce qui était source de plaisir devient source de peine, d’autant plus intense que le plaisir était grand. “ye saṃsparśa-jā bhogā duḥkha-yonaya eva te| adyantavanta na teṣu ramate budha” (Gītā 5.22) - "Ces plaisirs nés des sens, avec un début et une fin, sont la source même des souffrances (littéralement leur matrice). La personne intelligence ne cherche pas à en jouir".

16- heyaṃ duḥkham anāgatam

La peine à attendre (d’actions futures) doit être abandonnée.

Celle due aux actions passées ou en cours, la personne dotée de discernement sait qu’elle est inévitable (sūtra précédent). Abandonner celle des actions futures revient à abandonner toute activité par intérêt personnel pour ne plus exécuter que les actions nécessaires à la survie et celles considérées comme des services dus à la communauté.

17- draṣṭṛ-drśyayoḥ saṃyogo heya-hetuḥ

La raison de l’abandon est la connection entre ce qui est à percevoir et celui qui le perçoit.

Heya-hetu est littéralement la cause, la motivation pour devoir abandonner et la connection en question est l’implication dans la perception sensorielle, y compris les sentiments qui sont les

sensations du mental). “Asaktir-anabhiṣvaṅgaḥ putra-dara-grhādiṣu” (Gītā 13.9) – Le sage n’éprouve pas d’attachement pour sa famille ou sa propriété .

18- prakāśa-kriyā-sthiti-śīlaṁ bhūta-indriya-ātmakaṁ bhoga-apavarga-arthaṁ dr̥śyam

La contemplation d’une situation d’activité propre aux sens de la créature doit être perçue comme instructive dans le but de la fin de l’expérience.

Le verbe śīla a pour sens premier méditer, contempler, servir, pratiquer une activité morale et prakāśa-kriyā est précisément une activité qui éclaire l’intelligence. Une activité est presque toujours et par essence (ātma-ka - l’adjectif devrait être au féminin sauf s’il qualifie śīlaṁ qui alors voudrait dire expérience) propre aux sens (indriya). Donc cette expérience ou la réflexion à son sujet doit être vue (dr̥śyam) comme éclairante dans le but (arthaṁ) de mettre un terme (apavarga) à la jouissance des sens. Sans faire l’expérience de cette activité on n’est pas en mesure d’arriver à cette conclusion. C’est pourquoi la majorité des textes védiques incitent à ne pas rejeter d’emblée toute activité comme destructrice (ekatva samnyāsa). Ils considèrent aussi que la condition humaine est libératrice parce que l’homme est avide d’activité et en même temps capable de se rendre compte des conséquences.

19- viśeṣa-aviśeṣa-liṅgamātra-aliṅgāni guṇa-parvāṇi

Les états des guṇas (qualités matérielles) sont distincts ou indéfinis, présentent un élément distinctif ou en sont exempts.

La suite nous dira certainement ou il veut en venir, mais la plupart des entités matérielles présentent des éléments affiliés à plusieurs guṇas, puisque ceux-ci sont seulement au nombre de trois et s’énoncent: 1) tamas= essence matérielle/ obscurité/ ignorance, 2) sattva = existence vraie, essence spirituelle, lumière, intelligence, 3) rajas = essence énergétique, passion, activité. Un objet inanimé est à priori tāmasa, une créature vivante est indiscutablement tāmasa et rājasa, sinon elle serait siddha et atteindrait rapidement au nirvāṇa. Mais un croyant qui se pose de vraies questions, un yogin, un philosophe même humaniste a en lui un peu de sattva. Une icône religieuse présente un élément distinctif (liṅga-mātra) indéniablement sāttvika (, bien que les éléments qui la composent (mahā-bhūta) soient purement matériels. Une personne peut être successivement tāmasa, rājasa ou sāttvika selon son humeur du moment. Pradhāna est indéfinie (aviśeṣā) puisqu’elle est la Réalité potentielle non-manifeste (avyaktā) tandis que dans Prakṛti, la Réalité manifeste, les guṇas sont plus ou moins distincts (viśeṣa).

20- draṣṭā dr̥śi-mātraḥ śuddho’pi pratyaya-anupaśyaḥ

Celui qui voit (ou) l’extension de sa vue, aussi pure (soient-ils), ce qu’il perçoit est ce dont il est convaincu (sa conviction).

La vue dont il est question est bien entendu celle de l’esprit, i.e. l’intelligence, laquelle est rappelons-le matérielle et présente des nuances des trois guṇas selon la personnalité, l’humeur du moment et le sujet de réflexion. On peut être dans l’ensemble sāttvika et calme et cependant se mettre en colère quand il est question de politique et de dérèglement moral de la société, ou être incapable de résister à la gourmandise ou au sexe. Les Purāṇa ne cessent de nous raconter des histoires de ṛṣi cédant à la tentation face à une apsara envoyée traîtreusement par Indra: les hormones et les réflexes échappent à la conscience. Mais que veut dire ce sūtra? A mon opinion, que ce que ce sage à l’intelligence pure comprend (ou voit physiquement) dépend aussi de sa conviction, de l’orientation de son mental. On cite souvent l’histoire de la corde qu’on prend pour un serpent, pour une raison indépendante de sa sagesse et de son acuité visuelle, peut-être parce qu’il vient d’en être question dans la conversation ou qu’on a la phobie des serpents.

Vivekānanda traduit par: le sage est pure intelligence et bien qu’il soit pur ce qu’il voit est fonction de la teinte (guṇa) de son intelligence. C’est judicieux et pratyaya, la conviction est basée sur des conceptions fondamentales teintant l’intelligence, mais que fait-il du mot mātra? L’autre traduction

dont j'ai pris connaissance opte au contraire pour: Le sage est pure intelligence mais sa conviction est teintée par ce qu'il perçoit (comme celle de Saint Thomas).

21- tad-artha eva dṛśyasya-ātma

La conscience de ce qui est visible (sert) en fait ce propos.

C'est le mot ātma que j'ai traduit ici par conscience, dṛśya diffère de paśya en cela que le premier est ce qui est visible et le second ce qui est vu. Quant à tad-artha Vivekananda lit "son propos", qui serait correctement écrit tasya-artha. Le traducteur américain comprend que l'ātman sert le propos de définir ce qui est vu. Mais tad-artha n'est-il pas plutôt le "apavarga-artha" du sūtra 18 et dans ce cas il faut remplacer le présent de l'indicatif par le potentiel: "la conscience de ce qui est visible doit servir ce propos/ est pour ce propos".

Ces divergences de traductions sont inévitables dans le cas de sūtras qui par nature sont élliptiques et il faudrait tenir compte de la manière de s'exprimer de leur auteur qui est tout à fait différente de la notre et même de celle d'un Indien Hindu contemporain. Il peut par exemple avoir utilisé un locatif là où on utiliserait un complément d'objet ou instrumental (typiquement en complément des verbes sañj, bandh ou yuj: attacher), parfois l'un ou l'autre en fonction de la musicalité d'un vers. Le mot composé "dṛśyasya-ātma" ne signifie-t-il pas le propre de ce qui est visible?

22- kṛta-arthaṁ prati naṣṭam-apy-anaṣṭam tad-anya-sādhāraṇatvāt

Le propos étant accompli, cela (la vision) disparaît aussi mais pour d'autres cela persiste, en raison de son caractère habituel.

L'objet de la contemplation du yogin était, rappelons-le, une activité des sens (sūtra 18). Mais les attraits du monde réel ne retiennent pas l'attention du yogin accompli, une fois que cette contemplation a servi son but. On peut supposer par exemple qu'il médite à la beauté de la mer, ou des nuages poussés par le vent dans le ciel, mais n'en retient que l'idée de la somptuosité de la création.

23- sva-svāmī-śaktyoḥ svarūpa-upalabdhi-hetuḥ saṁyogaḥ

L'union des deux pouvoirs du corps matériel et de l'entité spirituelle qui l'habite est la cause de la conception qu'on a de soi.

Le fait que ce sūtra parle de yoga incite à considérer que sva (soi) désigne le yogin, et svāmin (nominatif svāmī, le maître, le seigneur, le précepteur aussi) comme Īśvara, et sva-rūpa comme étant leur nature spirituelle. La traduction serait alors: "L'union des deux pouvoirs (énergies) de soi et de son maître est la cause de la perception de sa forme propre." Mais peut-être le maître en question est-il simplement la personne incarnée, si elle maîtrise bien ses sens (dans ce cas elle mérite l'épithète de vaśī dans le śloka 5.13 de la Gītā, qui signifie aussi le maître). Sur la base de cette hypothèse, svāmī Vivekānanda traduit le sūtra par: "l'union est la cause de la réalisation (upalabdhi) de la nature (sva-rūpa) des deux pouvoirs du corps matériel (sva) et du maître de ce corps". Cette interprétation des mots, sva et svāmin est compatible avec le sūtra suivant, à condition de remplacer réalisation de la nature par perception erronée qu'on a de soi-même. D'où la traduction proposée ci-dessus.

Il faut être prudent aussi lorsqu'on est amené à traduire le mot yoga: ce n'est pas nécessairement l'attelage au char du Seigneur pour la bonne cause. La Gītā elle-même en donne de multiples exemples, dont celui du śloka 6.23: "taṁ vidyād-duḥkha-saṁyoga-viyogaṁ yoga-saṁjñitam" -

"Il faut savoir que cet état qui écarte (viyoga) de toute atteinte (saṁyoga) par le malheur est celui unanimement désigné par le nom de yoga." Notons au passage que cet exemple parmi d'autres légitime l'utilisation du mot yoga par les Buddhistes Zen ou les adeptes modernes du "yoga avec la nature", lesquels ne recherchent nullement le samādhi comme décrit par Patañjali.

24- tasya hetuḥ avidyā

La cause de cela est l'ignorance.

En fait la conjonction (sam-yoga) du corps et de l'esprit dans la conception qu'on a de soi-même a une cause plus fondamentale: l'ignorance.

25- tad-abhāvāt saṁyoga-abhāvo hānam tad-dṛṣeḥ kaivalyam

La disparition de cette conjonction par l'abandon de cette absence (de soi) (résulte dans) la distinction de la vision.

Je ne connais pas l'étymologie exacte des mots kevala et kaivalyam, que le dictionnaire Monier-Williams relie au verbe sev: servir et traduit par isolement, détachement, abstraction. Cependant, dans la Gītā le mot kaivalya (ou l'adjectif kevala dont il est issu) est utilisé dans le sens d'isolement, d'exclusion d'autre entité que celle énoncée: "śarīram kevalam" - le corps seul (śloka 4.21), "kartāram-ātmānam kevalam" - l'ātman seul acteur (śloka 18.16). Mais ici cet isolement est évoqué dans le sens noble d'abstraction de la mondanité que lui donne le dictionnaire. Lorsque le sage ne s'assimile plus à son corps, il parvient à distinguer qui il est. Attention cependant à ne pas confondre kaivalya avec le samādhi ou l'ekatva: l'unité avec ce qui dépasse le soi (l'adhyātma). Cet isolement consiste à abandonner (hā) l'ignorance qui est définie comme la non-présence (a-bhāva) de soi-même ou de la vision (dṛṣi - portée par soi-même sur le corps, que svāmī Vivekānanda et le traducteur de l'American Gītā Society assimilent à "celui qui voit"= darśin, le sage). Pour bien comprendre le sens du mot bhāva, je pense que son rapprochement du mot apparenté bhavān (nominatif de bhavat) pour s'adresser à une personne qu'on respecte en donne une bonne idée (par exemple Duryodhana lorsqu'il s'adresse à son guru, Droṇa, dans la première section de la Gītā): Toi ici présent éminemment honorable, Toi dont la présence est notable.

26- viveka-khyātir-aviplavā hāna-upāyaḥ

Le moyen de cet abandon est ce qu'on nomme un discernement sans interruption.

Svāmī Viveka-ānanda était un homme qui jouissait de la béatitude (ānanda) du discernement (viveka). Mais, comme beaucoup d'hommes de religion en Inde, il ne s'embarrassait pas de rigueur linguistique. Ils sont en partie excusables parce que les langages hindi et bengali sont issus du saṁskṛt mais le sens des mots a évolué. Il traduit khyāti par pratique, le traducteur de l'American Gītā Society par vision tandis le dictionnaire le traduit par dénomination, ce qui est vu comme, célèbre comme (du verbe khyā: être nommé, connu, réputé).

27- tasya sapta-dhā prānta-bhūmiḥ prajñā

Le siège final de son intelligence a sept piliers.

Ou selon les autres traductions: sept stades, partant du principe qu'ils ne s'acquièrent pas simultanément. En fait dhā et bhūmi sont un peu synonymes lorsqu'il sont employés au sens figuré: le verbe dhā signifie poser, placer, établir et bhūmi est avant tout la Terre sur laquelle nous vivons, par extension le territoire, le sol, la position.

28- yoga-aṅga-anuṣṭhānāt aśuddhi-kṣaye jñāna-dīptiḥ āviveka-khyāteḥ

Des éléments qui précèdent le yoga dans (le but de) la purification (jaillit) la chandelle du savoir avec discernement.

En fait āviveka-khyāteḥ est un génitif et une traduction plus rigoureuse est sans doute: la chandelle (dīpti) de ce qu'on nomme (khyāti) discernement (āviveka) dans le savoir (jñāna). Les expériences que nous faisons chaque jour dans notre vie matérielle ont aussi pour résultat final une augmentation de notre connaissance, comme le fait remarquer Kṛṣṇa) dans la section 3 de la Gītā relative à ce sujet: "toute action est brûlée dans le feu sacrificiel du savoir". C'était d'ailleurs le sujet des sūtras 5-7 du chapitre 1. La purification de son comportement en préliminaire à la pratique du yoga libère l'esprit de tout ce fatras de préoccupations matérielles qui empêchent d'envisager l'existence avec discernement. En termes imagés, la chandelle s'allume et on devient buddha. En récitant le Gāyatrī mantra chaque

Hindu formule le vœu que la lumière du soleil éclaire son intelligence en lui inspirant du discernement. C'est un des piliers de l'enseignement des Upaniṣad: dans la Gītā tout d'abord quand Kṛṣṇa résume ce qu'est "la vraie connaissance" (śloka 13.8 à 13.11 et 18.20 à 18.22) et dans le Bṛhadāraṇyaka lorsqu'il stigmatise la curiosité (considérée comme une manifestation du désir de posséder l'objet de curiosité) en la qualifiant d'ignorance.

29- yama niyama āsana prāṇāyāma pratyāhāra dhāraṇā dhyāna samādhayaḥ aṣṭau aṅgāni
La retenue, l'observation de règles, la posture assise, le contrôle de la respiration, l'abstraction des sensations, le maintien (de l'attention), la méditation sont les huit éléments pour atteindre au samādhi. C'est l'énoncé des huit bases du "aṣṭa-aṅgā yoga" tel qu'il est décrit par muni Patañjali et qui constitue la base du raja yoga proposé par svāmī Vivekānanda dans ses discours, la différence étant le but poursuivi. Mais il faut bien les distinguer du haṭha yoga qui est plus tantrique et dont on peut trouver les bases dans des Upaniṣad traitant des cakras, naḍi, āsana et mudra: Trīśikhī-brāhmaṇopaniṣad, Dhyānabindu-upaniṣad, Yoga-tattva-upaniṣad étant les principaux. Il est plus question dans ces derniers de canalisation de l'énergie vitale, de sa concentration dans les cakras, de bloquer la respiration dans les poumons pour prolonger la vie et se donner plus de temps pour parvenir au nirvāṇa.

30- ahimsā satya asteya brahmacarya aparigrahaḥ yamāḥ

Les "retenues" (yamāḥ) sont le respect de la non-violence, de la vérité, de la propriété d'autrui, de la continence et du désintéressement de la propriété.

Asteya n'a rien à voir avec le verbe as, c'est la négation de steya, stena qui signifie le vol et qui est issu du verbe styai (collecter). Le traduire par honnêteté serait une extrapolation car selon le dictionnaire Larousse le mot est associé à la notion d'honneur et recouvre toute l'éthique: droiture, justice, sincérité. En saṃskṛt il existe pour cela d'autres termes tels que arjavam (de rju, proche de ārya). La droiture implique aussi le respect de la vérité non seulement dans ses paroles mais également dans son comportement. Il ne suffit pas de s'abstenir de prononcer des mots faux mais aussi de s'abstenir de toute hypocrisie: Le Mahābhārata raconte l'histoire de Yudhiṣṭhira qui dit à Droṇa qu'Āśvatthama était mort en désignant un éléphant, à la suite de quoi ses pieds touchèrent le sol pour la première fois de sa vie. Nārada autorise le mensonge pour sauver la vie d'autrui, en donnant comme contre exemple celui d'un brāhmaṇa qui respectait scrupuleusement la vérité et dénonça des fugitifs à ceux qui les poursuivait, provoquant leur mort. En quelque sorte il avait enfreint le règlement numéro 1: la non-violence. Dans le śloka sur l'austérité de parole (17.15) Kṛṣṇa précise bien que'il faut parler vrai, avec bienveillance et en évitant de heurter inutilement son interlocuteur: "anudvega-karam vākyaṃ satyaṃ priya-hitam ca yat | svādhyāya-abhyasanam caiva vān-mayaṃ tapa ucyate". Je crois que c'est Bhiṣma qui dans le Mahābhārata dit aussi que: les flèches verbales tuent plus sûrement que celles qu'on envoie avec un arc car elles pénètrent dans le cœur de celui auquel elles sont destinées. Il n'est pas même nécessaire de prononcer des mots cruels pour faire preuve de violence: le mépris d'autrui, la contradiction de ses convictions profondes et la tentative de le convertir à ses idées sont aussi des formes de violence. Ne me dites pas que le mahātma Gandhi prêchait la non violence (avec tout le respect que je lui porte): il accordait la priorité à la vérité et pratiquait une violence passive consistant à prouver aux Anglais que leur comportement envers leurs administrés Indiens était hypocrite. Le brahmacarya est la pratique des Veda et désigne au premier chef leur étude avec un guru, préalablement à la fondation d'un foyer (grhastha). Comme le but avoué des rapports sexuels est uniquement de faire des enfants puis de les élever en famille, il va sans dire que l'exploration de ses désirs n'est pas en accord avec les Veda. Aux temps où Yajñavalkya, Manu et autres écrivaient des recueils de dharma-sūtra, le pire crime après le brāhmanicide était d'ailleurs d'avoir des rapports sexuels avec l'épouse de son guru (il faut croire que c'était tentant). Pas question bien entendu d'étudier les kāma-sūtra. Je crois savoir que les jeunes sādhu suivant l'enseignement d'un guru dans

un coin reculé des Himalayas suivent encore des pratiques répressives de toute tentation sexuelle. Mais un homme marié qui parvient à se convaincre qu'il a des rapports sexuels avec son épouse uniquement pour procréer peut être considéré comme un brahmacarin. Se multiplier fait partie des devoirs des créatures du Brahman, même si Brahmā Lui-même eut du mal à en convaincre ses premiers nés. Aparigraha (ne pas prendre ce qui est autour) inclut le désintéressement des biens qu'on possède et l'absence de convoitise. Faut-il y inclure le détachement des liens affectifs, qui sont après tout une forme de possession? C'est ce que suggère le śloka 13.9 de la Gītā. Mais on peut aussi justifier ce détachement par le souci de ne pas souffrir inutilement. Mentionnons au passage que les kṣatriya avaient fait une règle de ne jamais accepter un cadeau d'autrui; ils ne prenaient que ce qui leur était dû par leurs administrés ou ce qu'ils gagnaient par la force. Par contre un brāhmaṇa était sensé ne pas avoir de propriété et survivre des dons d'autrui (ceux à l'issue des offices étant appelés dakṣiṇa).

31- jāti-deśa-kāla-samaya-anavacchinnāḥ sārva-bhaumāḥ mahāvratam

Tous les habitants de la planète sans discrimination de naissance, de lieu, de temps ou autre condition (doivent prendre) ce grand engagement (vœu).

Samaya est ce qui vient avec, autrement dit les termes d'un contrat, les circonstances, les coutumes ou les lois etc...Deśa (de diś, montrer, pointer du doigt et par extension direction) est le lieu et souvent le pays. Jāti est la naissance, improprement considérée comme une caste aux temps modernes. A priori appartiennent à une même jāti des personnes qui portent un même nom.

32- śauca-saṁtoṣa-tapaḥ svādhyāya-īśvara-praṇidhānāni niyamāḥ

Les règles à suivre sont la propreté, le contentement, l'austérité, l'étude et se tourner vers le Tout Puissant.

Praṇi-dhā (placer devant, se tourner vers, prêter attention) n'implique pas nécessairement la vénération (upāsā, pūjā, iṣyā, namas) ou la dévotion (bhakti) mais d'avoir constamment à l'esprit la présence d'une instance suprême, ce qui vaut aussi pour certains Buddhistes. L'étude (adhyā-ayana) de soi (sva) consiste bien entendu en celle des textes védiques, "ce qui a été entendu" (śruti), i.e. révélé, étant considéré comme la source la plus sûre de connaissance. La signification de tapas a déjà été discutée à propos du premier sūtra de ce chapitre. Il va sans dire que la propreté inclut celle du corps et de l'esprit: un esprit sain dans un corps sain disait un certain Juvenal. Kṛṣṇa n'omet pas de faire des recommandations concernant le sommeil, la quantité et la qualité de la nourriture, qui font aussi partie de l'hygiène de vie. A l'époque où il s'adressait à Arjuna il n'était pas encore utile de recommander de faire de l'exercice car on était généralement beaucoup plus actif qu'aujourd'hui.

33- vitarka-bādhane pratipakṣa-bhāvanam

Dans le cas d'obstruction par une intention l'imagination de ce qui s'y oppose.

Le mental est volage se plaint Arjuna. Autant essayer d'attraper le vent. Patanjali recommande dans le cas où une réflexion, ou un quelconque type de spéculation (vitarka) vient s'opposer à la concentratikon dans le yoga, voire au processus préliminaire de yama et niyama, de penser à quelque chose de meilleur auspice. Le sūtra suivant incite à traduire vitarka par intention puisque c'est le résultat d'une activité mentale.

34- vitarkā himsā-ādayaḥ kṛta-kārita-anumoditā lobha-krodha-moha-pūrvakā mṛdu-madhyā-adhimātrā duḥkha-ajñāna-ananta-phalā iti pratipakṣa-bhāvanam

Les intentions à commencer par la violence, exécutées, incitées à faire ou approuvées, faisant suite à la convoitise, la colère ou l'illusion, faibles, moyennes ou d'intensités extrêmes et dont les fruits sont une ignorance sans fin et la souffrance sont ce qui nécessite un sujet de méditation opposée.

Il ne s'agit pas d'acte contraires à la morale qui auraient été accomplis par le yogin, mais des mauvaises intentions qui lui viennent lorsque sa pensée a dévié de la transcendance de

l'individualisme vers les sujets d'intérêt matériels. Qu'il imagine agir lui-même avec violence, y inciter quelqu'un ou qu'il souhaite qu'un conflit résulte en un acte de violence, la faute est la même que si il était passé à l'acte. L'eau de ses pensées est polluée et il est urgent de penser immédiatement à quelque chose de positif. Dans le même ordre d'idées il faut se méfier des lectures ou des spectacles qui produisent des ondes négatives. Ils laissent toujours une empreinte, même si on s'en défend.

35- ahimsā-pratiṣṭhāyām tat-saṁnidhau vaira-tyāgaḥ

La fermeté de sa résolution dans la non-violence (fait que) dans son voisinage il y a abandon de l'hostilité.

Une personne calme, au regard bienveillant, impose par sa présence la retenue dans son voisinage. Certes, mais n'est-ce pas hors sujet dans un texte traitant de la préparation au yoga? Svāmī Vivekānanda suggère que lorsque le yogin constate que les autres sont plus calmes en sa présence, alors il sait qu'il est un yogin ārūḍha (accompli).

36- satya-pratiṣṭhāyām kriyā-phala-āśrayatvam

La fermeté de son observance de la vérité est une protection contre le fruit des activités.

Je crois que c'est contraire à l'esprit du yoga de traduire āśraya par support, pour dire que: "du fait de son observance de la vérité résulte le support du fruit de ses actions". L'idée défendue est que ses pensées sont justes, conformes à la vérité, donc ses décisions aussi et par conséquent ses actions sont fructueuses, voire même il lui suffit de souhaiter un événement pour qu'il s'accomplisse sans qu'il ait à agir. Le verbe śri signifie approcher, chercher refuge auprès de, avoir recours à et un āśrama est un hermitage. Il est légitime de faire des prières (puja) ou d'accomplir des austérités (tapas) pour obtenir des grâces, mais ce n'est pas dans l'esprit du yoga dont le seul but est la transcendance de la matérialité et ses corollaires que sont la paix de l'esprit et la dévotion.

37- asteya-pratiṣṭhāyām sarva-ratna-upasthānam

La fermeté de son respect de la propriété d'autrui fait qu'il a accès à toutes les richesses.

Le yogin est sensé se désintéresser des richesses, mais la Personne dont il cherche la relation dans le yoga veille à ses besoins: "ye yathā māṁ prapadyante tāṁs-tathaiva bhajāmy-aham " (śloka 4.11), "teṣāṁ nitya-abhiyuktānāṁ yoga-kṣemaṁ vahāmy-aham " (śloka 9.22).

Svāmī Vivekānanda pense que Prakṛti (la Nature), telle une belle femme qu'on ignore, vous accorde ses faveurs. Oublierait-il que c'est elle qu'on appelle māyā?

38- brahmacarya-pratiṣṭhāyām vīrya-lābhah

La fermeté de son observance du brahmacarya fait qu'il obtient l'énergie.

Il a déjà été dit que vīrya n'est pas la virilité (qu'en ferait le brahmacarin?) mais la valeur, l'énergie, l'héroïsme. Mais les adeptes du yoga matérialiste, qui cherchent l'union avec la nature et s'intéressent vivement aux cakras et nadī, pensent obtenir un surcroît de virilité, au sens sexuel du mot, en économisant leurs fluides vitaux. Le principal cakra est d'ailleurs le périnée - la "racine" de l'anus (pāyūmūla), le siège (yoni-sthāna), le support (ādhāra) – et le coeur, le siège du self (svādhiṣṭhāna) n'est que le second.

Je crois que le propos de Patañjali est beaucoup plus simple: le brahmacarya consistait, en particulier pour l'adolescent suivant des études auprès d'un guru, en une vie austère avec des bains froids le matin au réveil, une nourriture frugale qu'il fallait quémander, un service constant du guru, des réceptions fastidieuses et bien entendu la restrainte sexuelle "parce que les objets des sens se détournent de ceux qui ne cèdent pas à leur tentation" (śloka 2.59 de la Gītā). Le brahmacarya "affermit le caractère" comme disent également les adeptes du service militaire.

39- aparigraha-sthairye janma-kathamtā-sambodhaḥ

La fermeté de son refus des possessions (traduit ou lui procure?) une parfaite connaissance de l'explication des naissances.

Svāmī Vivekānanda omet le terme katham-ta qui signifie littéralement "le pourquoi" et, se fondant sur les récits dans les Purāṇa de la vie des grands sages qui se souviennent de leur vie passée, il dit que celui qui se désintéresse des richesses acquiert cette faculté. Mais la vie en tant que telle se justifie par le désir de posséder et jouir des choses matérielles. Lorsqu'Īśvara prononce ces deux mots fatidiques "bahu syam" – "Je pourrais être nombreux!" avant de créer l'univers, il invente l'individualisme et ses corollaires la possessivité, le désir et l'aversion... Il le fait pour que sa conscience et sa toute puissance aient un objet à saisir et il sait bien sûr que le prix à payer est l'antagonisme possesseur-possédé et les illusions qu'il génère. Qui est le possesseur et qui est le possédé? Qui se sent vide dès que l'objet du désir lui échappe? Sans parler des misères de la maladie, la vieillesse, la mort qui font partie de la vie. C'est sachant cela qu'on refuse les possessions pour se libérer des renaissances.

40- śaucāt svāṅgajugupsā paraiḥ asaṁsargaḥ

De la pureté (découle) l'aversion pour ses propres membres et la copulation avec d'autres.

41- sattva-śuddhi-saumanasya ekāgrya-indriya-jaya-ātma-darśana-yogyatvāni ca

La purification de l'existence, la satisfaction de l'esprit, l'attention sans faille, la victoire sur les sens, la perception de l'ātman, sont les éléments (significatifs) de la capacité au yoga

Contrairement à śuci ou śauca, qui font référence aussi bien à la propreté du corps qu'à celle du comportement, śuddhi est employé uniquement à propos de l'élimination des impuretés de l'esprit avec pour objectif que l'intelligence soit orientée vers la spiritualité: sāttvikā buddhi. Lorsqu'il est accolé au mot śuddhi sattva est l'existence au sens général (Gītā śloka 16.1), bien que cette purification consiste à éliminer les éléments rājasa et tāmasa de sa personnalité pour ne conserver que son aspect sāttvikā, donc exister dans l'état vrai et pur appelé sattva. La personne qui est parvenue à cette purification se sent automatiquement satisfaite, est généralement joyeuse et bienveillante (saumya, saumanasya - Soma est un des noms du deva lunaire et il est le protecteur des plaisirs de la vie, en étant considéré comme un grand amateur lui-même. Cette personne saumya est satisfaite et, si elle n'a pas écouté les tristes nouvelles du monde quelques instants auparavant, son esprit est attentif et ouvert à la méditation. Son esprit satisfait n'écoute pas l'appel des sens et s'intéresse uniquement à l'ātman. Mais chacun de ces éléments peut être considéré comme une condition nécessaire au yoga ou au contraire comme un résultat testifiant de son efficacité.

42- saṁtoṣāt anuttamaḥ sukhālābhaḥ

La satisfaction est (l'assurance de) l'obtention du bonheur suprême.

43- kāya-indriya-siddhir-aśuddhi-kṣayāt tapasaḥ

Les austérités (procèdent du) perfectionnement du corps et des sens par l'élimination des impuretés.

Le sujet des austérités a déjà été discuté à propos du sūtra 2.1. Elles n'incluent pas le prāṇa-yama, ni les āsana, puisqu'ils ne font pas partie du niyama dans le sūtra 2.29 et sont évoquées ci-après. Mais en fait tout effort de contrôle de soi faisant partie du yama ou du niyama est une austérité: une violence aux mauvais instincts n'allant pas jusqu'au masochisme et contribuant au bien être à long terme. Kṛṣṇa distingue les austérités du corps, de la parole et de la pensée (Gītā śloka 17.14 à 17.16). Il dit aussi que ce mode de vie qui peut paraître un poison au départ et un nectar à long terme est le vrai bonheur (18.37).

44- svādhyāyāt iṣṭa-devatā-saṁprayogaḥ

Du fait de l'étude (a lieu) l'union mutuelle avec la divinité vénérée.

Notons au passage que le mot devatā est féminin, ce qui peut paraître curieux dans le vocabulaire d'une société passablement patriarcale, sinon que Prakṛti, Pārvatī, Śrī, Sarasvatī, Durgā, toutes les rivières et nombre de qualités du yogin parfait sont du genre féminin. Le terme sam-pra-yoga exprime le progrès(pra) vers l'union (yoga) ensemble (sam) mais Vivekānanda se contente de "réalisation de la divinité recherchée", ce qui semble être judicieux comme résultat de l'étude. Cependant les Purāṇa ont bien pour propos de générer une certaine intimité avec leurs héros, au même titre que les romans et épopées.

45- samādhi-siddhiḥ īśvara-praṇidhānāt

L'accomplissement du samādhi est le résultat de la contemplation du Tout Puissant.

Si certains ont prétendu que Patañjali était moniste ou athéiste (Bhuddhiste) ce sūtra est une déclaration de foi dans un Dieu Suprême. Mais c'est aussi un pléonasme puisque samādhi est plus ou moins synonyme de contemplation.

46 - sthira-sukham āsanam

La position assise doit être ferme et plaisante.

Le Gheraṇḍa-saṃhitā expose 32 positions assises "permettant d'atteindre à la perfection. En fait il est plus juste de parler de posture car un certain nombre d'entre elles implique aussi une position des mains. Certains considèrent la posture du lotus (padma-āsana), avec les deux plantes des pieds sous les milieux des cuisses, comme la plus confortable. Mais selon le Gheraṇḍa-saṃhitā elle est surtout propre à guérir les maladies. La posture dite "plaisante" (bhadra-āsana) est celle consistant à positionner les deux chevilles de chaque côté du scrotum sous les testicules et à prendre en main ses deux pieds (ou plus précisément les gros orteils). Quant à la posture de l'être accompli (siddha-āsana) elle consiste à positionner le talon gauche sous le périnée et la cheville droite sous le pénis. "La position qui procure du plaisir est celle qu'on appelle sukha-āsana. C'est celle que doit pratiquer celui susceptible de ne pas adopter correctement une autre posture." Autrement dit ce n'est pas une posture particulière. Il est plutôt recommandé d'en changer si on ressent une courbature ou un rhumatisme.

47- prayatna-śaithilya-ananta-samāpattibhyām

La relaxation de l'effort avec la communion à l'infini.

Une petite note grammaticale est souvent plus explicite qu'une interprétation longue et orientée. sam-ā-pattibhyām est soit un instrumental, ou un datif ou un ablatif dans le mode dit dual, i.e. ni singulier ni pluriel mais concernant deux entités. Donc il s'agit d'une prise de position (pad) ensemble (sam) et à deux. J'en conclus que le mot est synonyme de sam-ā-dhi, que je traduis par "communion", et qu'on ne ressent plus l'āsana comme un effort lorsqu'on a atteint le stade de "communion" permanente. Même si c'est l'usage, la traduction de samādhi ou samāpatti aussi bien par contemplation que par méditation ne me semble pas satisfaisante. La méditation c'est dhyāna, qui comme son étymologie l'indique est un processus mental (dhī= penser, réfléchir). Pour décrire le samādhi, les Upaniṣad et Purāṇa parlent de l'ātman et du Parama-ātman siégeant ensemble dans "la cave du cœur", où cette conscience et Super-conscience Universelle communiquent. Il n'est pas question de pensées (comme dans la théorie des formes de Platon), car les pensées s'expriment avec des mots qui sont des outils trop rudimentaires, et il n'est pas question de fusion (comme dans l'henosis de Plotinus), sinon lorsque le processus est final et qu'on atteint le nirvāṇa. Méditation semble insuffisant en la matière et contemplation n'est correct que si on la définit comme la Vision de la Vérité, laquelle est révélée par communion avec la conscience divine mais ne peut pas être le résultat d'une réflexion raisonnable avec des mots dans le mental. Le problème de ces mots méditation et contemplation est qu'ils ont été utilisés à propos de différentes religions et philosophies et n'ont plus de sens bien défini.

Pour en revenir à la traduction du sūtra lui-même, Vivekānanda dit que la posture devient ferme et plaisante en faisant un léger effort et en méditant, et le traducteur de l'American Gita Society que la

position confortable résulte dans une relaxation de l'effort et une rencontre avec l'infini. Le sens est approximativement le même, à l'exception du mot infini (ananta).

48- tato dvandvā-anabhighātaḥ

Ainsi il (le yogin) n'est pas heurté par les dualités

49- tasmin sati-śvāsa-prāśvāsayor-gati-vicchedaḥ prāṇāyāmaḥ

Dans cet état l'interruption du passage de l'air inspiré et de l'air expiré (successivement) est (ce qu'on appelle) contrôle du souffle vital.

50- bāhya-ābhyantara-stambha-vṛttiḥ deśa-kāla-saṁkhyābhiḥ paridṛṣṭo dīrgha-sūkṣmaḥ

La condition d'activité (de l'air) vers l'extérieur, vers l'intérieur et sa rétention, en quel lieu et combien de temps, long ou court, est bien déterminée.

Certains Upaniṣad, ainsi que le Gheraṇḍa-saṁhitā précisent à la seconde près la durée de l'inspiration, de l'expiration et du maintien avec la cage thoracique vide ou remplie d'air. Il est prescrit d'augmenter la durée de chaque stade progressivement et le nombre de fois que l'opération doit être répétée. Ce sont ces décomptes qui sont appelés ici saṁkhyā et l'unité d'une quelconque matière quantifiable dans un décompte est appelée mātra (ce mot a donné mètre en Français). Un mātra de temps est celui qui est nécessaire à prononcer une syllabe avec une voyelle courte (telles que ka, ki, ku ≠ kā, ke, ko, kṣa, kaṁ qui durent deux mātra) et le nombre de ces mātra est augmenté jusqu'à 64. La rétention de l'air dans la poitrine est appelée kumbhaka (kumbha est le pot et Kumbhakarṇa, "celui qui est sourd comme un pot" était le nom du frère de Ravana né sous le signe du tamas). L'air doit être inspiré par une narine et expiré par l'autre puis on inverse et c'est sans doute à ce lieu (deśa) que réfère le sūtra. Souvent les yogin s'aident de leurs doigts pour bloquer une narine puis l'autre, mais ce n'est pas nécessaire et s'en abstenir constitue un exercice de concentration supplémentaire. La condition d'activité, l'activité dans laquelle on est engagé, est ce qui est appelé vṛtti dans ce sūtra, mais chacune fait l'objet d'une décision prise par le mental et cette décision d'un engagement dans l'action est aussi appelé vṛtti : je le précise parce que cette orchestration précise de la respiration a deux objectifs: se montrer capable de la contrôler comme celui qui fait de l'apnée en plongée sous-marine et ralentir la pensée, le flux sanguin pour favoriser l'extase. Le nombre 64 n'a pas de signification précise: ce n'est pas un nombre magique comme 6, 12, 18 ou 112.

51- bāhya-ābhyantara-viśaya-ākṣepī caturthaḥ

La quatrième (activité) est la suppression de l'objet (sensoriel) externe ou interne

Le verbe ākṣip signifie supprimer, jeter et aussi convulser. Je pense que ce "viśaya-ākṣepī" devrait être en fait écrit ākṣepas. Cette suppression pourrait être celle évoquée dans le śloka 4.29 de la Gītā: "apāne juhvati prāṇaṁ prāṇo'pānaṁ tathā'pare | prāṇa-apāna-gatī ruddhvā prāṇa-āyāma-parāyaṇāḥ" - "D'autres encore offrent le flux de l'air sortant dans celui de l'air entrant et vice versa, en bloquant le passage de l'inspiration et de l'expiration, avec pour but ultime l'extension du souffle vital." Les personnes dont parle Kṛṣṇa halètent pendant un certain temps jusqu'à atteindre un équilibre et l'arrêt respiratoire. Mais il n'est question que très brièvement dans ce qui suit (sūtra 54) de l'abstraction de sensations (pratyāhāra) qui faisait partie des huit bases du "aṣṭa-aṅgā yoga" dans le sūtra 29. Ce pourrait donc être la suppression en question, plutôt que celle de la respiration. Vivekānada n'en dit pas un mot dans ses commentaires. Ailleurs (dans son discours sur le rāja-yoga, chapitre 6, accessible chez Advaita Āśrama Pub. dans le recueil "the complete works of Swāmī Vivekānanda") il nous dit que cela consiste à déconnecter le mental des sens pour qu'ils ne nous incitent pas à commettre des actes contraires à la morale. Comme le contrôle du mental est un effort de volonté que même Arjuna trouve surhumain ("vouloir l'arrêter de divaguer c'est comme tenter d'attraper le vent") Vivekānada propose de le laisser divaguer quelque temps et qu'il finit par se désintéresser du monde extérieur de lui-même.

Mais Kṛṣṇa recommande de redoubler d'effort. Pratyāhāra c'est ce que fait la tortue lorsqu'elle rétracte ses membres (Gītā 2.58): "yadā samharate ca-ayaṁ kūrmo'ṅgāni-iva sarvaśaḥ | indriyāṇi-indriya-arthebhyas-tasya prajñā pratiṣṭhitā " - "Lorsqu'il rétracte ses sens de leurs pôles d'intérêts, comme la tortue rétracte ses membres, sa sagesse est fermement établie. " Dans le śloka suivant (2.59), Il nous dit que moyennant cet effort de rétracter les sens de leurs objets, ces derniers cessent d'être attractifs: "viṣayā vinivartante nirāhārasya dehinaḥ | rasavarjaṁ raso'py-asya paraṁ dṛṣṭvā nivartate" - "L'incarnée abstinent détourne ses sens de leurs objets mais en conserve le goût. Ce goût cesse aussi lorsqu'elle a perçu ce qui leur est supérieur."

52- tataḥ kṣīyate prakāśa-āvaraṇam

Ainsi est détruite l'obstruction de ce qui est lumineux

En l'occurrence ce qui est lumineux est l'ātman.

53- dhāraṇāsu ca yogyatā manasaḥ

Puis la capacité du mental dans les maintiens

Il est question de plusieurs actes de maintien (dhāraṇā) et non de moyen de maintien ou support (dharaṇa), les deux étant issus du verb dhṛ: supporter. Le moyen dépend évidemment de la capacité du mental à se concentrer, appelée yogyatā, par référence bien entendu au yoga. De quels maintiens s'agit-il? Vivekānanda recommande dans son texte sur le rāja yoga de fixer le mental sur une partie du corps, ce qui peut paraître paradoxal après avoir parlé de le déconnecter des sens. En fait une technique de concentration appelée nyāsa (à laquelle Vivekānanda ne fait pas allusion en raison de l'orientation polythéiste de la technique) consiste à méditer sur les organes du Virāṭ (ou Virāj), l'Homme Cosmique dont les yeux sont le soleil et la lune, le souffle vital est Vāyu, l'organe de la parole est le feu Agni, l'organe de l'ouïe est les points cardinaux Deśa, le palais Varuṇa, les narines les deux Āsvīn, le cerveau Candara, le cœur Dharma... On s'étonnera après cela qu'il y ait tant de divinités au panthéon Hindu!

54- sva-viṣaya-asamprayoge cittasya svarūpā-anukāra iva-indriyāṇāṁ pratyāhāraḥ

Dans la déconnection des sens de leur objet le mental assume sa forme propre; c'est l'abstraction des sensations (pratyāhāra).

On y revient. Donc il est probable que akṣepī dans le sūtra 51 fait allusion au halètement forcé pour bloquer complètement la respiration.

55- tataḥ paramā vāsyatā indriyāṇāṁ

Ainsi (on accomplit) le contrôle complet des sens

CHAPITRE 3: VIBHŪTI PĀDA

chapitre de l'opulence

Qu'appelle-t-on opulence? Vibhūti est en fait la capacité d'omniprésence de Viṣṇu. "Vāsudeva sarvaṁ iti" dit Kṛṣṇa de Lui-même et quand Arjuna lui demande de lui décrire encore son "vibhūti-yoga" il lui répond qu'il n'existe rien qui existerait sans Lui et qu'Il est le meilleur de tout ce qui existe de meilleur. Sans rien omettre, jusqu'à la tromperie: "dyūtaṁ chalayatām asmi" (śloka 10.36). C'est ça l'opulence.

1- deśa-bandhaṣ-cittasya dhāraṇā

L'acte de maintien est l'acte de porter la pensée en un lieu.

C'est un jeu de mot facile sur les verbes bhr̥ et dhṛ, le premier signifiant porter (comme Bharata) et le deuxième supporter (comme Dhṛtarāṣṭra) et le lieu est une partie du corps.

2- tatra pratyaya-ekatānatā dhyānam

A ce propos la méditation est le concept de l'attention à un seul objet.
Donc un autre jeu de mots est envisageable: dhāraṇāyām dhyānam.

3- tadeva-artha-mātra-nirbhāsaṁ svarūpa-śūnyam iva samādhiḥ

Cela étant l'apparence servant de moyen, le samādhi est comme (lorsque) la forme propre est le vide.

La traduction n'est pas facile et Svāmī Vivekānanda choisit de faire abstraction de la plupart des mots du sūtra: "Quand cela (l'objet de concentration, le support), abandonnant toute forme, prend l'apparence uniquement de la signification (de cet objet) c'est le samādhi". Svāmī Vivekānanda parle d'abandonner l'image par exemple de l'eau pour ne plus méditer que sur la propriété de l'eau. C'est ce que Patañjali appelle "une forme propre comme vide": traduisez une idée abstraite. Cela rappelle la théorie des formes (eidos ou morphe) de Platon, qu'il définit comme des choses qu'il "voit" dans sa tête. Dans les Upaniṣad on parle précisément de vision intérieure quand il est question de vraie connaissance. On sait que Socrate croyait en la metempsychose, ce qui laisse à penser qu'il avait lu des textes védiques. Mais peu importe de savoir lequel des deux, Platon ou Patañjali, aurait lu les écrits de l'autre. L'autre traducteur, de l'American Gita Society, a tendance à noyer le poisson dans un flot de mots: "le même lien de l'attention sans effort quand expérimenté comme une illumination de la plus grande concentration d'une personne, tandis que le yogin se sent comme vide de lui-même, est le samādhi ou lien sans effort et continu de l'attention à la Personne Spéciale ou sa force." Il insiste que le sujet de méditation n'est pas vide, mais ce sont bien cependant les mots utilisés par Patañjali "forme propre comme vide", parce que Ce qui Existe Eternellement, Omniprésent, Omniscient, Sans Propos ni Attachement, Bien Heureux et qui est la seule la Vérité, Cela n'a pas de forme: "acintya rupam" (śloka 6.38), "avyakto'yam-acintyo'yam" (śloka 2.25).

4- trayam ekatra saṁnyamaḥ

L'effort de concentration de l'esprit est triple en un.

Par rapport à yama et niyama saṁnyama est un effort de contrôle de soi "ensemble" ou "complètement" (signification du préfixe sam). C'est le nom donné au contrôle du mental pendant la méditation et il est triple si on considère qu'il se compose du dhāraṇa, dhyāna et samādhi (Vivekānanda). Ce sūtra signifierait donc que les trois stades du aṣṭa-aṅga yoga énumérés dans le sūtra 2.29 doivent être pratiqués simultanément. A noter que le mot samyama est utilisé dans la Gītā (śloka 4.26 et 4.27) dans un sens assez différent de contrôle complet des sens et autres organes du corps par le mental, en tant que sacrifice: "śrotrādini indriyāni anye saṁnyama-agniṣū juhvati", "sarvāṇi-indriya-karmāṇi prāṇa-karmāṇi ca-apare ātma-saṁnyama-yoga-agnau juhvati" - "d'autres offrent les objets des sens dans le feu du contrôle des sens", "d'autres encore offrent tous les travaux des sens et des souffles vitaux dans le feu du contrôle de soi dans le yoga".

5- taj-jayāt prajñā-lokaḥ

De cette victoire (sur soi) (résulte l'accès au) monde de la connaissance.

En fait prajñā est l'intelligence au sens précis de capacité d'apprendre, mais on ne parle pas de monde (loka) à propos de l'intelligence; ce qui amène Vivekānanda et autres à interpréter loka comme lumière. La seule justification de cette interprétation est que le mot loka est issu du verbe lok, lequel (parmi d'autres) signifie voir, percevoir, reconnaître. Il est possible que Patañjali fasse référence au mahar-loka, qui est le monde de l'intelligence cosmique, situé au dessus du bhū, du bhuvar, du svar et en dessous du jana, du tapas et du satya-loka dans la cosmogonie hindu.

6- tasya bhūmiṣu viniyogaḥ

Dans ces bases son complet investissement.

Je n'ai pas connaissance que bhūmi puisse être interprété au sens d'étape, justifiant une traduction par: "la pratique de ce contrôle en étapes". Cette traduction suppose aussi qu'un locatif (bhūmiṣu) soit

approprié. Mais la traduction de viniyoga se prête aussi à plusieurs interprétations. Le verbe vi-ni-yuj peut aussi bien signifier dételer complètement ou au contraire assigner complètement à une tâche.

7- trayam antaraṅgaṁ pūrvebhyaḥ

C'est le triple organe intérieur par rapport à ceux qui précèdent.

Le triple effort de concentration du sūtra 3.4 devient ici un triple "organe interne" (antar-aṅga) par rapport aux autres "organes" de l'aṣṭa-aṅga yoga.

8- tadapi bahiraṅgaṁ nirbījasya

C'est aussi l'organe extérieur de ce qui n'a pas de semence.

Je ne sais si ce qui n'a pas de semence (nir-bīja), autrement dit ce qui est non né, est l'ātman ou, comme le supposent Vivekānanda et autres le dernier stade du yoga: le samādhi. Leur argument est que ce dernier n'est pas initié par une motivation ou un sujet matériel de méditation. Mais il a été inclus dans le "triple organe". L'ātman (avec ou sans majuscule, parama ou adhy) est ce avec (sam) quoi on cherche à s'installer (ā-dhā), l'objet du sam-ā-dhi. La contemplation en ouvre la porte et peut donc être considérée comme extérieure.

9- vyutthāna-nirodha-saṁskārayor-abhibhava-prādur-bhāvau nirodha-kṣaṇa-citta-anvayaḥ nirodha-pariṇāmaḥ

C'est l'empêchement momentané de la connection de la pensée qui prévaut sur l'apparition manifeste dans l'accomplissement et la cessation de l'éveil. C'est ce qui s'oppose à la maturation.

Il est question de lever (utthāna) ou d'éveil et de maturation ou évolution (pari-ṇāma) dans le samādhi. C'est un état qui ne dure pas pour le néophyte et il ne faut pas qu'il se décourage parce que la connection (anvaya) a été interrompue. Je ne suis pas entièrement satisfait de la traduction de "abhibhava-prādurbhāvau" qui est dans le cas de déclinaison nominatif ou accusatif dual, que j'aurais eu tendance à traduire par une paire de mots sur un même plan (dvandva): "ce qui précède la naissance et l'apparition manifeste". Par exemple nirodha-saṁskārayor est un autre composé dvandva (dans le cas de déclinaison locatif dual). Dans une paire interdépendante (tatpuruṣa) comme "prévalance sur l'apparition" abhibhava devrait être le deuxième mot et tous deux devraient être au nominatif singulier: prādurbhāva- abhibhava.

10- tasya praśānta-vāhita saṁskārāt

Du fait de cet accomplissement (de l'éveil), le flot de la pensée est apaisé.

11- sarva-arthatā-ekāgratayoḥ kṣaya-udayau cittasya samādhi-pariṇāmaḥ

La suppression des objets multiples de la pensée et l'avènement de sa concentration sur un objet, c'est la maturation du samādhi.

12- tataḥ punaḥ śānta-uditau tulya-pratyayau cittasya-ekāgratā-pariṇāmaḥ

Alors encore, une même conception des deux états d'éveil et de repos de la pensée, c'est la focalisation sur cette évolution.

Vivekananda traduit très librement par: "Quand le mental saisit de la même façon le passé et le présent la pensée est focalisée". Dans sa traduction du sūtra précédent il parle déjà de saisir plusieurs objectifs et de les concentrer en un. Je pense que cela résulte d'une confusion entre le verbe grah (saisir) et le mot agratas (ce qui est éminent, prépondérant). Il justifie cette traduction en donnant l'exemple de la concentration de l'attention dans la lecture d'un livre, qui a pour conséquence que le temps passe sans qu'on s'en aperçoive. Mais les deux entités qui doivent être conçues (pratyaya) comme en équilibre, comparables dans la balance (tulya) sont l'ascension (udita) et l'apaisement

(śānta) de la pensée (citta), car le samādhi est en fait un état disponible de la conscience, sans pensée. Il cesse lorsque la pensée redevient active.

13- etena bhūta-indriyeṣu dharma-lakṣaṇa-avasthā-pariṇāmāḥ vyākhyātāḥ

Ainsi sont décrites les conditions de maturation par des signes et leur raison d'être dans les éléments et les sens.

Comment traduire dharma dans ce contexte? Dharma est ce qui est établi, l'ordre des choses qui soutient l'univers. Le dharma d'une entité non pensante ne peut être considéré comme une valeur morale, un devoir ou une religion; c'est tout simplement ce pour quoi elle existe. L'entité en question consiste en signes (lakṣaṇa) présentés par les sens (indriya) et les éléments du corps. On trouve dans la littérature le terme bhūta-indriya-jayin: celui qui a vaincu les sens (cognitifs) et les autres éléments de son corps (en particulier ce qu'on appelle les sens conatifs dont fait partie l'organe du sexe). Mais le sūtra suivant devrait nous renseigner un peu plus sur le sens que Patañjali veut donner au mot dharma puisqu'il y revient deux fois. En fait lorsqu'on traduit un texte saṃskṛt il faut toujours voir si l'explication d'un terme ne vient pas après.

14- śānta-udita-avyapadeśya-dharma-anupātī dharmī

Ce qui a cette raison d'être est le résultat de l'émergence, de l'apaisement ou de l'état indéfini (transitoire) de la raison d'être.

Sauf si les mots dharmī et anupātī ont été forgés tardivement, en particulier par les Buddhistes, ils sont en fait des nominatifs de dharmin et anupatin. Dharmin est soit une personne juste suivant le dharma, soit le porteur d'une raison d'être et anupatin est ce qui suit en conséquence de (ce qui est nommé par ailleurs dans le texte, i.e. dans ce sūtra dharma). Alors quelle est cette raison d'être? Je pense que c'est le contrôle des pensées (nirodha). Et quels sont les signes? l'apaisement du mental et son indifférence aux interruptions momentanées du samādhi. Ce qui reviendrait à dire que le contrôle des pensées est le résultat de l'apaisement de l'esprit et du développement de ce qu'on appelle équanimité.

Je n'ai pas bien identifié par quel terme parmi dharma-lakṣaṇa-avasthā Vivekānanda traduisait dharma dans le sūtra précédent: "forme, temps ou état". Dans celui-ci il en revient à une traduction plus traditionnelle de dharmin: "ce qui est qualifié" et il nous dit qu'il s'agit d'une substance sur laquelle agissent le temps et les transformations: "ce qui est qualifié est la conséquence de transformations (saṃskāra dans son vocabulaire) passées, présentes ou à venir"

15- krama-anyatvaṃ pariṇāma-anyatve hetuḥ

Une différence dans la méthode est la cause d'une évolution en autre chose

Le suffixe tva désigne un état: samatva (neutre) est l'équanimité et anyatva (neutre) est l'étrangeté, l'état différent. Quant à krama c'est le pas, la méthode dans une progression (abhi-krama est l'entreprise, le pas vers le succès). Vivekānanda évoque une succession de pas multiples causant une multitude d'évolutions, et le traducteur de l'American Gita Society une séquence d'images dans un film produisant la joie puis la peine chez le spectateur. Il pense qu'il faut faire abstraction du film et se focaliser sur le mode d'évolution des états d'esprit dans le mental. Cette volonté de tout expliquer rationnellement est typiquement occidentale et je ne pense pas que ce soit ce que voulait dire Patañjali. Comme souvent le sūtra suivant nous l'explique. L'évolution dont il nous parle au cours des sūtra précédents est celle en trois étapes de la concentration mentale: dhāraṇa, dhyāna et samādhi. Chaque étape fait appel à une méthode différente.

16- pariṇāma-traya-saṃyamād-atīta-anāgata-jñānam

En conséquence du contrôle de la triple évolution la connaissance du passé et du futur.

Vivekānanda pense que lorsque le mental atteint cet état où il abandonne l'objet de réflexion lui-même pour s'identifier avec l'impression qu'il a laissé (voir sūtra 3.3) il devient capable de lire le passé et le

futur. Il lui suffit de se focaliser sur cette connaissance. C'est un superpouvoir acquis accessoirement par le yogin.

17- śabda-artha-pratyayānām itara-itara-adhyāsāt saṅkaraḥ tat-pravibhāga-saṁyamāt sarvabhūta-rutajñānam

En conséquence de la faculté de contrôle du mélange et du tri des idées se dominant l'une l'autre, leur signification et leur expression verbale, (résulte) la connaissance du langage de toutes les créatures. *Adhyāsa est la précédence, qui peut être interprétée de deux manières différentes: l'imposition d'autre chose (itara) ou le fait de présider à autre chose. Pratyaya est ce à quoi on revient (de prati-ī) et je l'ai traduit une fois par retour (sūtra 1.19) mais plus souvent ce nom a le sens de conviction, croyance, conception ou simplement une idée. Ce dernier mot semble suffisant ici, associé à artha (le propos) et śabda (le son). Contrairement au dicton "ce qui se conçoit bien s'énonce clairement", il y a souvent une marge significative entre ce dont on est conscient, comment on l'analyse mentalement et avec quels mots on l'exprime. La parole (vac) trahit souvent la pensée. Vivekānanda nous dit que les paroles, leur signification et la connaissance qu'elles essaient de traduire sont généralement confuses. C'est pourquoi être capable de les contrôler amène à comprendre tous les sons proférés par les animaux. Cela s'appelle empathie.*

18- saṁskāra-sākṣāt-karaṇāt pūrva-jāti-jñānam

Du fait de la faculté de percevoir clairement ce que l'on conçoit (résulte) la connaissance des naissances antérieures.

Ce que Svāmī Vivekānanda résume par: de la perception des impressions la connaissance des vies antérieures. C'est le mot saṁskāra, qui exprime ce qui est mis ensemble, construit, accompli, que j'ai traduit par ce qui est conçu et que Vivekānanda traduit par impression mentale. La cause, l'origine de cette conception ou impression mentale est la faculté (karaṇa) de la matérialiser avec les yeux ou les sens (sa-akṣa). C'est un peu la même idée que "śabda-artha-pratyaya" dans le sūtra précédent. Mais quel rapport y a-t-il avec la perception des vies antérieures? La conception de la transmigration (saṁsāra) est que l'ātman emporte avec lui les impressions laissées par les expériences de la vie sur les sens (comme le vent emporte des parfums dit Kṛṣṇa - Gītā śloka 15.8) et qu'il se choisit un corps adapté à ses goûts et sentiments. Ce sont ces impressions qui renseignent le yogin sur ses vies passées. Qui n'a pas eu l'impression d'avoir déjà vécu un événement? Mais les sūtras de Patañjali nous parlent de méditation sur des sujets concrets puis d'un passage à l'abstraction (3.3): ce qui est conçu mais inexprimé, dans le "subconscient" comme disent les esprits pragmatiques. Si on est capable d'inverser le processus en matérialisant ces conceptions abstraites, sans doute sont elles le résultat d'impressions antérieures. Ne doit-on pas attribuer notre aptitude naturelle à concevoir la morale, notre propension à la religion, ou le contraire, à notre expérience dans des vies antérieures? Kṛṣṇa dit aussi dans la Gītā que celui qui a pratiqué le yoga dans une vie antérieure revient instinctivement à cette pratique. Même celui qui ne croit pas à la transmigration admet que toutes nos capacités innées résultent de l'évolution de notre espèce, qui constitue aussi nos vies antérieures d'une certaine façon. Un nouveau né s'étonne-t-il de sa faculté de respirer dans l'air? Ne cherche-t-il pas instinctivement à parler, à se redresser et à marcher? Comme s'il l'avait déjà fait.

19- pratyayasya para-citta-jñānam

De l'intelligence (résulte) la connaissance des pensées des autres.

Intelligence est une autre traduction possible de prati-aya, littéralement ce qui est admis par le mental. Il s'agit bien entendu de l'intelligence acquise au cours des séances de méditation.

20- na ca tat sālambanam tasya-aviśayī-bhūtatvāt

Et du fait de son état sans objet, pas ce qui leur est associé.

Comme dans le sūtra 14, aṣṣayin définit la condition d'être exprimée par bhūtatva. Cet état est sans viṣaya, i.e. sans domaine de compétence, sans objet d'activité, sans saṃskāra, autrement dit parfaitement détaché de la matérialité. Svāmi Vivekananda a une interprétation intéressante de ce sūtra. Partant du principe que pour lui citta est ce qu'il appelle "le truc mental" (conscience+pensée+intelligence+volonté+tout ce que vous pouvez imaginer de concocté par le mental) il traduit "na ca tat sālambanam" par "mais pas leur contenu" et "tasya-aṣṣayī-bhūtatva" par "ceci n'étant pas l'objet de la connaissance du mental des autres". Autrement dit il connaît leur façon de penser (c'est sa traduction du sūtra précédent) mais ne cherche pas à s'immiscer dans celles-ci.

21- kāya-rūpa-saṃyamāt tad-grāhya-śakti-stambhe cakṣuḥ-prakāśa-asamprayoge'ntar-dhānam

De par le contrôle mental de la forme du corps, l'établissement interne dans la fermeté du pouvoir de cette prise de possession (a pour effet) la déconnection de l'oeil avec ce qui est visible.

Pour s'exprimer plus simplement, la focalisation de la méditation du yogin sur la forme de son propre corps avec fermeté le rend capable de se rendre invisible. Antar-dhā signifie positionner ou établir à l'intérieur et le sens abstrait de ce verbe, selon Monier-Williams, serait cacher. Donc il traduit antardhāna par invisibilité. Mais dans ce cas "cakṣuḥ-prakāśa-asamprayoga" est tout à fait redondant.

22- etena śabdādi antardhānam uktam

Par cette prise ferme de possession, dit-on l'indéfectibilité du son et autres objets des sens.

Le yogin devient indéfectible à tous points de vue: on ne l'entend plus se mouvoir; on ne sent plus son odeur et peut être même on peut le traverser sans le toucher.

23- sopakramam nirupakramam ca karma tat-saṃyamād-aparānta-jñānam-ariṣṭebhyo vā

L'action (étant) entreprise avec ou sans projet, de par le contrôle mental de cela, la présience des mésaventures ou de la fin ultérieure.

Le mot ariṣṭa, dérivé du participe passé du verbe riṣ (blesser), est l'absence de blessures ou de mésaventures. Par le contrôle mental le yogin a connaissance (jñānam) de celles postérieures (apara) ou de la fin ultérieure (apara-anta) résultant de ses actions. Comme il croit à la transmigration (saṃsāra) il bénéficie aussi de la présience de ses vies ultérieures, qui ne sont que les effets de ses actions. On peut aussi supposer qu'en méditant au sujet des conséquences de ses actions, volontaires ou non, il saura se prémunir des mésaventures et éventuellement de la mort.

24- maitryādiṣu balāni

(De par le contrôle mental) à propos des amitiés (il acquiert) des forces.

Il ne faut surtout pas penser qu'en agissant amicalement il acquiert plus de force. Ayant une parfaite intelligence des relations humaines, il se montre bienveillant envers tous, mais il se garde bien de s'attacher à l'amitié ou aux relations familiales car ce sont des formes parmi d'autre d'attachements personnels à la matérialité (Gītā śloka 13.9).

25- baleṣu hasti-bala-adāni

La force de l'éléphant pour commencer parmi les forts.

26- pravṛtṭy-āloka-nyāsāt sūkṣma-vyavahita-viprakṛṣṭa-jñānam

Du fait d'avoir appliqué son discernement à l'engagement dans l'activité (il acquiert) la connaissance de ce qui est subtil, placé à part ou écarté.

Le verbe loc signifie percevoir; et le monde matériel est appelé loka parce qu'il est perceptible loka. On sait que pravṛtṭi est l'engagement dans l'activité, qui est l'apanage précisément du monde matériel. Maintenant Patañjali fait usage d'un mot qui a un sens particulier dans la science de la méditation:

nyāsa (du verbe *ny-as*) est le fait de placer dans, situer dans et un procédé utilisé pour se détacher des préoccupations matérielles consiste à situer une divinité dans chacune des parties de son corps, ce qui revient à identifier ce corps à celui du Virāt, la Personne Universelle. Il est donc admissible de traduire āloka-nyāsa par application de sa vision surnaturelle/ divine. "Tu ne peux voir ma forme universelle avec tes yeux humains" dit Kṛṣṇa à Arjun au début de la section 11 de la Gītā. "Laisse moi te donner une vision divine et vois tout ce que tu veux voir". Cela inclut ce qui est trop petit pour être vu par un humain (sūkṣma), ce qui réside dans un lieu séparé ou ce qui est caché (vi-pra-kṛṣṭa = tiré au loin). Du fait de son insistance sur le sujet on peut raisonnablement affirmer que Patañjali croyait aux super-pouvoirs acquis par le yoga. Mais si on fait abstraction de cela, en quoi la méditation sur l'investissement dans la matérialité (pravṛitti) peut-il procurer une vision divine? La réponse la plus simple est qu'elle montre la main divine derrière chaque chose de ce monde, même si Kṛṣṇa se défend de mettre "la main à la pâte" directement.

27- bhuvana-jñānam sūrye saṁyamāt

Du fait de son contrôle mental il a connaissance d'un être vivant dans le soleil.

Il est aussi loisible de lire comme Svāmī Vivekānanda: "En méditant au soleil il a connaissance du monde." Pourquoi? Parce que le soleil éclaire le monde. Mais ce sūtra et ceux qui suivent sont un développement de la méthode de méditation appelée nyāsa. En pensant au soleil il a conscience que c'est une divinité appelée Sūrya, Savitr, Vivasvat et 9 autres noms encore, ce qui signifie qu'il est la forme propre (le concept, l'idée) de l'astre qui éclaire le monde et qu'il est aussi source de lumière pour la vision interne (intelligence). Les divinités secondaires comme Surya, étant des entités spirituelles avec une manifestation matérielle définie, correspondent en tout point à la définition d'être vivant (bhuvana): elles ont "un début, un milieu et une fin" (elles naissent et meurent) et sont actives.

28- candre tārā-vyūha-jñānam

Dans la lune il a connaissance des manifestations des étoiles.

Avant de discuter brièvement la relation entre la lune (candra - mot masculin comme la divinité qui y préside) et les étoiles (tārā) une remarque s'impose concernant le mot vyūha: on peut le traduire par réseau, armée ou tout ensemble présentant un arrangement, mais il a aussi un sens tout particulier quand il est question des vyūha de Kṛṣṇa/Viṣṇu/Nārāyaṇa: ce sont ses quatre "manifestations propres", à distinguer des avatāra considérées comme des "manifestations partielles". Ses vyūha sont Vāsudeva, Saṅkarṣaṇa, Pradyumna et Aniruddha. Ce sont aussi les noms de Kṛṣṇa, de son frère et de ses fils et petits-fils sur Terre. Pour en venir au Seigneur Candra, il est l'époux des 27 constellations (Nakṣatra) filles de Dakṣa. Candra réside successivement dans chacune de leurs demeures. D'un point de vue astrologique, savoir dans quelle maison se trouve Candra à un moment donné est important pour définir un horoscope. Méditer à la Lune est aussi indiqué pour celui qui aspire à renaître car il préside à la vie et en particulier à tous les liquides vitaux (c'est bien connu des jardiniers et de ceux qui étudient les marées). Toutes les légendes qui le concernent décrivent Candra comme un bon vivant et il est Celui qui préside au mental en tant que jouisseur des plaisirs. Lorsque l'âme quitte le corps elle a dit-on deux itinéraires possibles: le Soleil porte de la connaissance et la Lune porte des illusions.

29- dhruve tad-gati-jñānam

Dans Dhruva il a connaissance de la porte de Cela.

Dhruva est ce petit fils de Svāyambhuva Manu (le premier homme se reproduisant sexuellement, Adam pour les Chrétiens - l'épithète Svāyambhuva signifiant uniquement qu'il est le fils de Celui qui se manifeste lui-même, Brahmā), qui dès son plus jeune âge se montra inflexible, d'où son nom (dhru = être ferme, fixe). Il se consacra uniquement à la méditation pour obtenir une position supérieure à celle de son frère. Brahmā lui accorda celle de l'étoile polaire, qui est fixe au sommet du firmament. Son histoire est racontée par exemple dans le Bhāgavata Purāṇa livre 4 chapitres 8 à 12.

Gati est le chemin, mais aussi l'issue, la porte (gate en anglais). Vivekānanda et autres considèrent que le yogin qui médite à Dhruva acquiert la connaissance du mouvement des étoiles. C'est sans doute intéressant mais ils oublient le mot Tat (ni tām ni tāsām). Celui qui cherche le chemin qui mène au Brahma-bhūya-tva doit se montrer obstiné comme Dhruva et suivre son chemin.

30- nābhi-cakre kāya-vyūha-jñānam

Dans le cakra du nombril il acquiert la connaissance des arrangements du corps

A noter qu'avant de devenir un cercle mystique cakra a désigné la roue (en particulier celle du char des guerriers ou du char du soleil), le cycle de la vie, du temps, le disque Sudarśan, arme de Viṣṇu, et que nābhi désigne aussi le moyeu d'une roue. Mais ici il est question des cakra tantriques. Le nombril n'est pas le principal (qui est soit kuṇḍalini= l'anneau, la corde ou le serpent enroulé, qui se trouve derrière et un peu plus bas que le nombril, ou mūla-ādhāra= le périnée) mais il a une signification symbolique importante. Nārāyaṇa donne naissance à l'univers sous la forme d'un lotus qui sort de son nombril et Viṣṇu l'omniprésent entre dans les corps par le nombril, sans oublier que tous les petits nara de cette planète sont reliés à leur mère par le nombril. Celui qui est curieux de médecine doit donc entrer dans son corps ou celui des autres par cette porte.

31- kaṇṭhakūpe kṣutpipāsā-nivṛttiḥ

Dans la cavité de la gorge (il acquiert la connaissance de) l'abstention de la faim et de la soif.

Svāmī Vivekānanda nous dit qu'en méditant sur la cavité de la gorge on arrive à contrôler sa faim. Mais il déconseille la pratique du hatha yoga pour la simple raison que le propos de le pratiquer n'est pas de s'élever spirituellement, mais de rester en bonne santé et prolonger la vie. Un hatha yogin est au mieux "un animal en bonne santé" conclut-il. En fait le hatha yoga doit être associé au Tantrisme et au Bouddhisme, même si plusieurs Upaniṣad (supposés antérieurs puisqu'ils font partie des Veda) discutent des cakra et nadī. Plus que de préserver la santé, le but recherché est de canaliser l'énergie vitale, en particulier celle qui serait dépensée en activité sexuelle. Pas besoin de formule magique pour cela, ni pour contrôler sa faim, sa soif, son envie de ganja, de tabac ou d'alcool. Il suffit de faire un vœu et la conviction fera le reste.

32- kūrmanāḍyām sthairyam

(Il trouve) la fermeté dans le nerf de la tortue.

Kūrma est un souffle vital qui circule dans le tuyau (nāḍī - nerf) du même nom (kūrma) et qui accomplit la fermeture des yeux et autres sens (Trisikhī-brāhmaṇopaniṣad chapitre 2 vers 86) . C'est logique pour une tortue dont la spécialité est de rétracter ses sens. Ne pas confondre nāḍī et nadī (rivière) même si les rivières du corps coulent dans des tuyaux. Les dix souffles vitaux sont prāṇa, apāna, samāna, udāna, vyāna, nāga, kūrma, kṛikara, devadatta, et danañjaya. Je n'ai pas trouvé dans les Upaniṣad où se trouvait la kūrma nāḍī et il ne faut pas croire un mot de ce qu'on peut lire à son sujet sur le web. Je suppose que par sthairya Patañjali entend plutôt fixité physique que persévérance, puisqu'il a déjà évoqué Dhruva pour la fermeté morale.

33- mūrdha-jyotiṣi siddha-darśanam

Dans la lumière (qui émane) de la tête (il acquiert) la vision des êtres parfaits

Jyotiṣ est plus précisément une source de lumière et quand on parle de celle qui émane du crâne on pense systématiquement à l'âme qui sort par la fente au sommet de la boîte crânienne, idée qui justifie par ailleurs la tradition de briser le crâne d'un défunt pour l'aider à s'échapper. On dit que si l'âme sort par cette porte elle va vers le soleil et rejoint les êtres parfaits (siddha). C'est ce à quoi aspire le yogin et un peu aussi pourquoi il prononce la syllabe Aum en faisant monter la vibration dans le crâne, via la nāḍī udāna. Pour ceux qui préfèrent aborder le yoga en scientifiques raisonnables, mūrdha-jyotiṣ peut être interprétée comme la chandelle de la connaissance (jñāna dīpa), à condition d'admettre que

la connaissance se trouve dans le cerveau et ça, je ne pense pas que Patañjali serait d'accord; il la placerait plutôt dans le coeur.

34- prātibhāt vā sarvam

Ou tout par l'inspiration.

Prātibhā est ce qui vient par réflexion de la lumière car bhā est la lumière. "Divi sūrya-sahasrasya bhaved-yugapad utthitā yadi bhāḥ sadṛśī sā syād bhāsas-tasya mahātmanah." - "Si 1000 soleils apparaissaient simultanément dans les cieux, leur lumière serait comparable à celle émise par cette grande âme", dit Sanjay qui était indéniablement un grand poète (Gītā śloka 11.12). Celui qui médite cherche à entrer en communion avec la Personne Suprême et s'il lui vient une lumière, il l'accepte évidemment comme d'origine divine. Parfois il pose une question et la réponse lui vient après quelque temps. Il l'accepte avec confiance.

35- hṛdaye citta-saṃvit

Dans le coeur (il trouve) la connaissance éclairée des pensées.

Veda, vidyā est la vraie connaissance, transcendente, celle qui est révélée, tandis que jñāna est celle acquise en se servant de son intelligence. C'est pour cela que je disais que Patañjali placerait plutôt la lumière de la connaissance dans le coeur. C'est le siège de l'ātman selon les écrits védiques, la caverne où il communique avec le Parama-ātman: "Īśvaraḥ sarva-bhūtānāṃ hṛd-deśe 'rjuna tiṣṭhati..." - "le Seigneur siège dans le coeur de toutes les créatures" (śloka 18.61). La vraie connaissance "se voit" avec la vision intérieure éclairée (ou le 3^{ème} oeil de Shiva) et Kṛṣṇa utilise à de multiples reprises les verbes dṛś, pas ou īkṣ pour exprimer l'idée que le sage voit la vérité.

36- sattva-puruṣayor-atyanta-asamkīrṇayoḥ pratyaya-aviśeṣo bhogaḥ para-arthatvāt sva-artha-saṃyamāt puruṣa-jñānam

La conviction de l'absence de distinction entre l'existence et la personne, toutes deux éternelles et sans mélange, est une jouissance qu'on retire d'un contrôle mental pour son bénéfice et d'un intérêt pour ce qui importe le plus, et c'est la connaissance (correcte) de la personne.

Svāmī Vivekānanda coupe le sūtra en trois parties. "La jouissance vient de la non distinction entre la puruṣa et le sattva. Il agit pour un autre. Le samyama lui donne connaissance du puruṣa." Par "un autre" je pense qu'il sous-entend la créature matérielle et qu'il parle de jouissance matérielle, contrairement à ma traduction ci-dessus. Le commentateur de l'American Gita Society interprète ce sūtra à contre-courant, parlant de (i) la jouissance matérielle résultant de l'incapacité à faire la distinction entre l'esprit individuel et l'intelligence cosmique et de (ii) la connaissance de l'esprit individuel en apprenant à distinguer son propre intérêt (sva-artha) de l'intérêt d'autrui (para-artha). La preuve de son erreur se trouve précisément dans ce couple d'adjectifs en mode dual atyanta-asamkīrṇayoḥ qui exprime que le sattva (le fait d'exister dans l'absolu, qui est d'essence spirituelle) et le puruṣa (la personne) sont tous deux sans fin (aty-anta) et exempts d'impureté par mélange. On emploie généralement le mot samkara à propos de mariage mixte entre castes, donnant une progéniture inclassable et impure. Ici il est question du mélange hypothétique avec le corps matériel. Para-artha peut bien entendu être traduit par "au bénéfice d'un autre", mais le sens le plus courant est selon le dictionnaire Monier Williams: ce qui est du plus haut intérêt, entre autre la copulation (le sexe gouverne cet univers!).

37 - tataḥ prātibha-śrāvaṇa-vedana-ādarśa-āsvāda-vārtā jāyante

De l'inspiration naissent l'écoute, la perception sensorielle, la vision, la jouissance du goût, et la santé.

38- te samādhav-upasargā vyutthāne siddhayaḥ

Ce sont des débordements dans le samādhi (consistant dans) l'émergence de multiples talents.

Le mot upasarga est souvent traduit par catastrophe naturelle mais son sens premier est une émission supplémentaire et vyutthā vaut en fait pour vi-ut-sthā-na: croître dans différentes directions, diverger. Donc ces perfections (siddhaya) qu'acquiert le yogin sont intéressantes au premier abord mais elles détournent du but originel.

39 - bandha-kāraṇa-śaithilyāt pracāra-saṃvedanāc-ca cittasya paraśarīra-aveśaḥ

Du fait du relachement des causes d'attachement et de la connaissance approfondie du comportement, (il acquiert) la capacité d'entrer par la pensée dans un autre corps.

Il est assez intuitif que la capacité de posséder (hanter) le corps d'un autre nécessite de ne pas être trop attaché à son propre corps (narcissique) et que pour être capable d'agir dans cet autre corps il faut mieux avoir une petite idée de la façon dont il fonctionne. Maintenant le propos de Patañjali n'est peut être pas d'évoquer un super-pouvoir qui paraît quelque peu diabolique (je ne connais qu'un cas mentionné dans les Purāṇa: celui du démon Dvāpara dans le corps du roi Nala). Cependant ce qu'on appelle empathie est une façon d'entrer dans le corps d'un autre: "sarva bhūta-ātma-bhūta-ātma" est la forme suprême d'empathie du Brahma-bhūta (Gītā śloka 5.7).

40- udāna-jayāj-jala-panka-kaṇṭha-kādiṣv-asanḡaḥ utkrāntiṣ-ca

En raison de la maîtrise du souffle udāna, le non attachement à ce qui s'apparente à l'eau, la boue, les épines, etc... et la sortie aussi.

Je n'ai pas essayé d'exprimer ce sūtra plus clairement car on est libre d'interpréter cet attachement ou cette association comme on le veut. Vivekānanda l'interprète comme une faculté de marcher sur l'eau, la boue ou les épines. Mais pourquoi ne pas y voir la clairesvoyance du yogin envers les situations périlleuses et la faculté de s'en sortir quand il y tombe malgré lui. Udāna vāyu est ce souffle vital qui monte de la cage thoracique vers le sommet de la tête. D'après le Trīṣikhī-brāhmaṇa-upaṇiṣad (1.9): "l'intelligence siège dans le feu (agni) et est acquise avec le souffle ascendant (udāna-yogena)". Un scientifique traduira sans doute qu'udāna apporte l'énergie du feu de l'estomac au cerveau. On dit aussi qu'udāna est le souffle qui, au moment de la mort, emporte l'âme vers la porte du soleil, lequel soleil nous apporte la vision des couleurs et des formes et est symbole d'intelligence. Dans le même état d'esprit, Om est un son ascendant et on le prononce avant le Gāyatrī mantra qui est un hymne à l'intelligence solaire. D'après le Dhyāna-bindu-upaṇiṣad (vers 55-56), suṣumnā (la très gracieuse) est la nāḍī (le vaisseau) le long duquel se propagent samāna, udāna et vyāna et elle a pour deva Surya. Les vers 67 et 101 du même Dhyāna-bindu nous apprennent que suṣumnā passe dans la colonne vertébrale. "La nāḍī suṣumnā a sa belle racine (su-prati-ṣṭhitā) située au milieu du bulbe (kanda). Ressemblant à la tige du lotus elle se dirige tout droit vers le haut" (vers 68). Udāna n'est donc pas un vent au même titre que prāṇa et apāṇa. La comparaison (upamāna), l'image, est considérée comme un moyen d'acquisition de la connaissance dans plusieurs courants de philosophie indiens (nyaya, vaiśeṣika et sāmkhya entre autres). "Yatha..tatha.." sont des mots qui reviennent si souvent dans la Gītā. Le fait qu'udāna monte du siège d'énergie (le bulbe) vers le crâne est un signe qu'il aide à s'élever; entre autre au dessus des eaux où on risque de se noyer.

41- samāna-jayāj-jvalanaṁ

En raison de la maîtrise du souffle samāna, un feu ardent.

Je ne sais pas si le yogin émet des éclairs ou si il purifie son kuṇḍalinī et devient luminescent, comme l'affirment certains. Mais samāna est ce souffle vital qui distribue les fluides à travers tout le corps, en particulier celui de l'énergie contenue dans les aliments, lesquels sont consumés dans "le feu de la digestion" appelé viśvanara. Le sacrifice offert dans un feu est aussi digéré par Agni avant d'être consommé par les dieux.

42- śrotra-ākāśayoḥ sambandha-saṁnyamāt divyaṁ śrotram

Du fait de la méditation sur le lien entre l'audition et l'éther, (l'acquisition) de l'ouïe divine.
Lorsqu'il est question d'ouïe ou de son, l'ākāśa est l'espace (aussi appelé kha: la cavité); lorsqu'il est question de mouvement l'ākāśa est l'atmosphère. Pour une fois les anciens ne se sont pas montrés très perspicaces en associant le son au premier des cinq éléments de leur cosmologie: en fait le son se propage dans tout sauf le vide. Mais qui a statué que l'espace puisse être vide? N'est-ce pas plutôt ce qui contient l'univers matériel (réel). Ce qui compte c'est que le son se propage à distance. L'ouïe divine permet peut-être d'entendre à des années lumières?

43- kāya-ākāśayoḥ sambandha-saṁyamāl-laghu-tūla-samāpatteḥ-ca-ākāśa-gamanam

Du fait de la méditation sur le lien entre le corps et l'éther, l'acquisition d'une légèreté comme le coton et la faculté de se mouvoir dans l'espace.

Cela ne voudrait pas dire que le yogin lévite dans l'espace mais que son "corps subtil " le fait, argumente le commentateur de l'American Gita Society. Mais tant qu'à croire à quelque chose d'improbable, pourquoi le corps du yogin ne deviendrait-il pas aussi léger que celui d'un oiseau? Ce sūtra a dû inspirer les cinéastes chinois qui font voler leurs super-héros dans les airs.

44- bahir-akalpitaḥ vṛttir-mahā-vidhā tataḥ prakāśa-āvaraṇa-kṣayaḥ

Ainsi une grande incorporalité (qui octroie la faculté) de s'investir naturellement au loin, d'où la dissipation de ce que masquent les apparences.

Prakāśa désigne ce qui est visible, lumineux et est généralement un vocable positif, mais ici sans doute convient-il de lui donner le sens négatif d'apparence. Selon toute apparence le corps humain est matériel et localisé là où ses jambes le portent. Mais la personne elle est immatérielle et peut se déplacer par la pensée.

45- sthūla-svarūpa-sūkṣma-anvaya-arthavattva-saṁyamād-bhūta-jayaḥ

Du fait de la méditation sur l'opportunité d'une connection entre sa forme grossière et sa forme propre subtile, la victoire sur la matérialité.

Bhūta est un participe passé désignant ce qui existe dans l'espace-temps, à commencer par les éléments et tout ce qui est vivant ou inerte. Ce qu'on nomme forme propre ou subtile a déjà été discuté (sūtra 2.47 et 3.3). Cela désigne un concept bien maîtrisé, avec une description précise et sans équivoque, à partir de laquelle on est capable de matérialiser la version grossière faite des cinq éléments. Svāmī Vivekānanda nous dit qu'en méditant sur la nature grossière et subtile des choses on acquiert la maîtrise des éléments. Un peu comme dans le film: "the last airbender".

46- tato'ṇimādi-prādur-bhāvaḥ kāya-saṁpat-tad-dharma-anabhigātaḥ-ca

D'où l'acquisition d'un corps d'apparence microscopique parmi d'autres propriétés et l'insuppressibilité de ces fonctions.

47- rūpa-lāvaṇya-bala-vajra-saṁhananatvāni kāya-saṁpat

(D'où aussi) l'obtention d'un corps doté d'une forme charmante, de force, de dureté et d'un pouvoir de destruction

48- grahaṇa-svarūpa-asmitā-anvaya-arthavattva-saṁyamāt indriyajayaḥ

Du fait de la méditation sur l'opportunité d'une connection entre la prise d'une forme propre et l'égoïsme, il acquiert la victoire sur les sens.

Artha-vat-tva est littéralement la condition de servir un propos: l'utilité, l'opportunité. Il ne faut pas se mentir à soi-même: la recherche de super-pouvoir est une ambition individualiste, égoïste (asmi-tā). Le

but de tout pouvoir sur la matière est de servir les sens, le mental avec ses ambitions étant le principal d'entre eux.

49- tato mano-javitvaṃ vikaraṇa-bhāvaḥ pradhāna-jayaḥ ca

D'où la rapidité du mental, une modification de personnalité et la victoire sur la nature.

Vi-karaṇa peut aussi être traduit par dépourvu de moyens d'action, dépourvu de sens. En effet le préfixe vi a un double sens de modification et de suppression par éloignement. Donc du fait de sa méditation le yogin pourrait être doté d'une présence impuissante. Mais c'est une autre façon de dire qu'il s'est affranchi de la matérialité. Quelle signification accorder à cette rapidité du mental, en relation avec l'affranchissement de la matérialité? Je suppose qu'il faut comprendre qu'il devient intelligent, éveillé.

50- sattva-puruṣa-anya-tā-khyāti-mātrasya sarva-bhāva-adhiṣṭhātṛtvaṃ sarva-jñātṛtvaṃ ca

De la seule idée d'une différence entre l'existence et la personne (nait) le détachement de tout état matériel et l'omniscience.

Il semble y avoir une contradiction avec le sūtra 3.36 qui parlait de la conviction (avyaya) en une absence de différence (aviśeṣa) entre le sattva et le puruṣa. Le mot existence (sattva) est probablement utilisé ici au sens général, comme par exemple dans l'expression "sattva-śuddhi" du sūtra 2.41, ou "sattva saṃśuddhi" dans le śloka 16.1 de la Gītā ou encore "sattva-anurūpā sarvasya" - "la forme que prend l'existence de tout un chacun" dans le śloka 17.3, qui est en fait synonyme de "sva-bhāva" dans le śloka précédent (17.2). Dans ce cas une différence est concevable. Trois autres mots nécessitent une discussion avant de décider du sens à donner à sattva: sarva-bhāva-adhiṣṭhātṛtvaṃ. Adhi-sthā-tṛ-tva est l'état de celui qui siège au dessus et sarva-bhāva est toute forme de présence, toute condition matérielle (plutôt que toute créature = sarva-bhūta). On peut l'interpréter comme la capacité de se placer au dessus de la matérialité. D'où la traduction proposée ci-dessus. Mais on peut aussi traduire "sarva-bhāva-adhiṣṭhātṛtvaṃ" par "une autorité sur toute existence matérielle", ce qui incite Svāmī Vivekānanda à interpréter le sūtra de la façon suivante: "en méditant sur le sattva, celui qui a fait la différence entre l'intellect et le puruṣa acquiert l'omnipotence et l'omniscience." Prétendre à cela nécessite une certaine arrogance. Par ailleurs cette traduction suppose que khyāti est l'intellect alors que le verbe khyā signifie déclarer, nommer, énoncer (une idée).

Supposons cependant que sattva signifie ici "ce qui existe dans l'absolu", i.e. le Brahman, Īśvara, alors on peut traduire le sūtra: De la seule idée d'une différence entre ce qui existe dans l'absolu et la personne (découle celle) d'une autorité sur toute existence matérielle et de l'omniscience. Plusieurs conceptions de la relation entre soi-même (le puruṣa) et Ce qui existe sont légitimes: "anye upasate mām ekatvena pṛthaktvena bahudhā viśvatomukham" (Gītā śloka 9.15). Il n'y a pas de préalable à la constitution statuant qu'il n'y a qu'un seul Dieu ou que Dieu est Tout ou qu'Il a plusieurs faces en Hinduisme. Dire qu'il n'y en a qu'un seul revient à dire qu'il est différent (pṛthak). C'est ce qu'on fait quand on lui adresse la parole. Ça n'empêche pas d'être convaincu qu'on est une parcelle de lui ("mama amśa jīvaloke jīvabhūtya sanatana"), et que le Brahman est Tout ("Aum pūrṇamadaḥ pūrṇamidam pūrṇāt-pūrṇam-udacyate pūrṇasya pūrṇam-ādāya pūrṇa-eva-avaśiṣyate" - Aum Ceci est plein, de la plénitude procède la plénitude, si on enlève l'intégralité de cette plénitude elle reste pleine - Brhad-aranyaka-upaniṣad 5.1). C'est moins étrange que de se parler à soi-même et pourtant c'est ce que nous faisons tous. Ce faisant on s'informe de ce qu'on sait déjà. Rien d'étonnant à ce qu'Il soit omniscient, même s'Il savait avant nous ce qu'on allait lui dire.

Mais les sūtra qui suivent confirment qu'il faut comprendre existence au sens général dans celui-ci.

51- tad-vairāgyād-api doṣa-bīja-kṣaye kaivalyam

Du fait de l'indifférence envers cela aussi (il atteint) l'unicité dans la destruction de la source du mal.

La question est à quoi réfère cela (tad)? Svāmī Vivekānanda dit qu'il s'agit de l'omnipotence et l'omniscience dont il était question dans le sūtra précédent et il traduit kaivalyam par indépendance, liberté. Ce concept d'indépendance d'un pouvoir supérieur est typiquement occidental: Svāmī Vivekānanda aurait-il trop lu l'Iliade et l'Odyssée? Je ne pense pas que ce soit l'idée de Patañjali.

Mais kaivalya est la solitude (voir commentaire du sūtra 2.25), qui peut être interprétée ici dans le sens d'unicité (eka-tva) plutôt que dans celui d'indépendance. Par contre les mots "tad vairagya api" indiquent qu'il est bien question d'indifférence à cela aussi: la distinction entre la personne et l'existence ou l'idée de différence. La graine (bīja) de la faute (doṣa) dont nous parle Patañjali n'est ni la toute puissance ni l'omniscience, c'est l'individualisme. Après tout que veulent dire yoga et samādhi? Mettre ensemble, faire abstraction de sa personne.

52- sthāny-upanimantraṇe saṅga-smaya-akaraṇaṁ punar-anīṣṭa prasaṅgāt

Du fait d'une association à nouveau à ce qui n'est pas souhaité, l'absence de fierté et d'une association à une position (enviable) qui lui était offerte.

La première association de la phrase est celle au moi et au mien par identification à un corps matériel que pourrait susciter à nouveau les pouvoirs acquis et l'auto-satisfaction d'être sāttvika. Il ne faut pas oublier que c'est un état matériel même s'il porte à la spiritualité, "qui associe à la connaissance et au bonheur" (Gītā 14.6), et dont on peut concevoir quelque vanité. Svāmī Prabhupāda dans ses commentaires sur la Gītā attire l'attention sur le fait que les personnes instruites et qui font des bonnes actions tombent souvent dans le piège de l'autosatisfaction. De ce fait, elles désirent renaître.

En saṁskṛt on parle d'attachement ou d'association (saṅga) dans quelque chose: par exemple "dhyāyato viśayan pumaṣṣaṁ saṅgaṁ tesu upajāyate" - "lorsqu'un être humain médite aux objets des sens en résulte un attachement dans ceux-ci" (Gītā 2.62). La deuxième association de la traduction est donc dans la position enviable offerte (sthāny-upanimantraṇe), le seul mot de la phrase qui soit dans le cas de déclinaison locatif.

53- kṣaṇa-tat-kramayoḥ samyamād-viveka-jam jñānam

Du fait du contrôle mental de l'instant et de la progression, la connaissance née du discernement

De quels instants et de quelle progression ou quelles étapes dans une progression (krama) peut-il bien s'agir sinon ceux de la méditation elle-même. Si c'est le cas, quel bénéfice peut tirer le yogin d'une auto-analyse de sa méditation? Il apprend à connaître les associations d'idées de son mental. Le mot analyse semble d'ailleurs approprié pour traduire viveka car c'est littéralement un découpage après examen.

54- jāti-lakṣaṇa-deśair-anyatā-an-avac-chedāt-tulyayos-tataḥ pratipattiḥ

Du fait de l'absence de distinction des différences de naissance, de signe particulier ou de lieu, il acquiert l'indifférence entre deux alternatives.

Il faut bien comprendre que l'absence de distinction (an-avac-cheda) porte sur une différence (anyatā) en fonction de l'ascendance, d'un signe ou d'un lieu (de naissance ou de résidence peut-être) et elle résulte dans l'acquisition (pratipatti) d'un équilibre entre deux choses que l'on pèse (le mot tulya dans le cas grammatical dual locatif ou génitif: tulyayoḥ). Mais lesquelles? L'instant et la progression? Ou l'existence et la personne (sūtra 3.50)? Le traducteur de l'American Gita Society parle de "deux perceptions d'une même réalité". La traduction de Svāmī Vivekānanda est confuse (en dépit de sa bonne maîtrise de l'anglais): "Du fait de la méditation il acquiert la différenciation de ceux qui ne peuvent être distingués par la naissance, un signe ou un lieu." Comme dans ses commentaires il nous parle de l'illusion d'une distinction entre un sage, une vache ou un chien et de l'absence de distinction entre ce qui est faux (le corps) et ce qui est vrai (l'âme), je suppose qu'il veut dire que le yogin ne fait plus de distinction en fonction des corps, car il fait celle entre corps et âme. Mais le sūtra ne parle au contraire que d'indifférence: an-avac-cheda et tulya.

55- tārakaṁ sarva-viṣayaṁ sarvathā-viṣayaṁ akramaṁ ca-iti viveka-jñānam

La connaissance avec discernement est dit-on sans étapes et dépasse tous les objets sous tous aspects.

Il convient aussi de prendre un peu de recul par rapport au sens littéral des mots et éviter de traduire viveka-jñānam par connaissance née de la différenciation. Dans le sūtra 2.28 Patañjali nous parlait de "jñāna-dīptiḥ āviveka-khyāteḥ" - la chandelle du discernement dans le savoir. Chaque fois qu'il nous parle de discernement ou de distinction il faut peut-être comprendre simplement intelligence.

56- sattva-puruṣayoḥ śuddhi-sāmye kaivalyam iti

On dit que l'unicité (réside) dans l'identité entre la purification de la personne et de l'existence.

CHAPITRE 4: KAIVALYA PĀDA

chapitre de l'unicité (ou de l'isolement)

Ou il est question de l'unicité de la destinée de chacun en fonction des choix qu'on a fait, de l'évolution du destin d'une personne au cours des renaissances et du happy end consistant dans la libération des implication dans la matérialité, le retour à l'isolement du matériel.

1- janma-auśadhi-mantra-tapaḥ samādhi-jñāna-siddhayaḥ

Les talents sont acquis du fait de la naissance, des herbes médicinales, d'invocations, d'austérités ou de la méditation.

La science a commencé par des recettes de cuisine et des formules magiques partout de par le monde et certains épisodes du Mahābhārata en font mention aussi, sans parler de la superstition des guerriers Bhārata qui auscultent les signes précurseurs de victoire ou de défaite avant de combattre. Mais l'ayurveda, "la science de la vie", fondée sur le principe que le corps est un tout comme l'univers, utilise uniquement des herbes naturelles (auśadhi) pour purifier l'organisme et stimuler son équilibre et sa cohérence. Le tantrisme est la science des mantra et elle consiste trop souvent à en réciter le plus possible pour s'attirer autant de faveurs. Les austérités (tapas) aussi sont souvent pratiquées dans l'espoir d'obtenir de Brahmā des pouvoirs. Il les accorde d'ailleurs sans trop se préoccuper des conséquences, sachant qu'ils sont éphémères et que le seul qu'il ne peut accorder est l'immortalité des corps. Ces accomplissements, talents ou perfections (siddhi) peuvent néanmoins aussi contribuer à l'élévation spirituelle. La naissance en premier lieu car on sait qu'une naissance dans une famille brāhman autorise une bonne éducation et apporte un environnement favorable au développement des qualités de brāhman.

2- jātyantara pariṇāmaḥ prakṛtyāpūrāt

L'évolution d'une classe sociale (ou espèce) à une autre résulte de l'abondance de la Nature.

Janma est le fait de naître (ou renaître) tandis que jāti est la position par la naissance dans la société humaine ou dans la biodiversité. Les soi-disant castes en Inde moderne sont en fait des jāti: il y en a plusieurs milliers correspondant à des tribus et des métiers. Mais ici l'abondance (āpūra) de la Nature (voir sūtra 1.25 pour sa définition) est synonyme de ce qu'on appelle aujourd'hui biodiversité. On devrait faire plus d'effort en occident pour la considérer comme une société des êtres vivants et l'écologie comme du civisme. Le "curriculum omnium vitarum" d'une personne dans cette biodiversité résulte directement de ses actes et aspirations et les possibilités qui lui sont offertes sont pratiquement infinies.

3- nimittaṁ aprayojakaṁ prakṛtīnām varaṇa-bhedas-tu tataḥ kṣetrikavat

Un cause naturelle (peut être) non effective (mais constituer) une rupture dans un environnement comme en agriculture.

C'est une parabole en abrégé qui demande un peu d'imagination pour la déchiffrer. Elle fait la comparaison entre la progression du yogin vers la perfection et la croissance d'une plante semée par un agriculteur. S'il a semé une tomate on peut être sûr qu'il ne poussera pas un chou, mais le nombre de facteurs qui peuvent affecter la croissance du pied de tomates est assez impressionnant. Kṛṣṇa dit à Arjun à propos des facteurs (kāraṇa) d'une action (śloka 18.14 et 18.16) que "ils sont au nombre de cinq: les circonstances, l'acteur, les divers instruments dont il dispose, les divers types d'efforts qu'il fait en parallèle et le divin (ou destin pour le non croyant). Celui qui se considère comme le seul acteur, parce que l'intelligence lui fait défaut, n'a rien compris". Mais voilà une occasion de faire remarquer qu'on démontre ce qu'on veut avec des mots car aussi bien Vivekānanda que le traducteur de l'American Gita Society concluent: "Tout progrès humain est déjà présent dans la nature de tout homme et il doit seulement franchir les obstacles que lui oppose la nature. Quelques soient les efforts du fermier et les événements climatiques tout dépend de la graine de tomate". C'est normal qu'ils raisonnent ainsi car l'homme n'a jamais autant oeuvré à asservir la nature et n'accepte aucune opposition à sa volonté de domination, surtout en occident. De plus ils utilisent les sūtra de Patañjali plus qu'ils ne les traduisent et en citoyens d'une société qui se prétend égalitaire ils veulent proclamer que les chances sont les mêmes pour tous. Mais indirectement leurs traductions et commentaires viennent à l'appui des paroles de Kṛṣṇa dans le śloka 18.14: il y a quelques siècles ils auraient conclu le contraire parce que les circonstances étaient différentes et que leurs efforts (ethique de vie) auraient aussi été différents. Comme pour la graine de tomates, les aléas climatiques et la fertilité du terrain ne sont pas indifférents dans la maturation du yogin.

4- nirmāṇa-cittāni asmitā-mātrāt

Les pensées élaborées dépendent de l'étendue de l'individualisme

Svāmī Vivekānanda traduit toujours citta par mental ou cerveau. Sa traduction de ce sūtra est: "L'égoïsme est la seule cause des mentaux créés". Ses commentaires laissent supposer qu'ici il donne à ce mot "mental" (mind) le sens de mentalité, car il nous parle ensuite de karma, d'égoïsme, mais pour conclure ensuite que le puruṣa reste inchangé et qu'il doit se reprendre pour retrouver sa gloire. De plus ses commentaires sur le sūtra suivant montrent qu'en fait il parle des cerveaux des différentes incarnations du yogin. Mais surtout il oublie que mātrā est la quantité, la mesure, pas la cause. En fait la traduction correcte se passe de commentaire. Mais on peut faire le suivant concernant son influence sur les pensées. Ce qu'on appelle karma est moins un casier judiciaire avec des peines encourues qu'une modification de la personnalité. Par exemple, si une personne se rend coupable d'un petit larcin et ne se fait pas prendre, elle conclura que le crime paie et quelle aurait tort de ne pas recommencer.

5- pravṛtti-bhede prayojakaṁ cittam ekam anekeṣāṁ

Dans l'interruption (ou la division) de l'engagement dans l'activité une seule pensée est effective parmi une multitude d'autres

La traduction de Svāmī Vivekānanda suit encore une fois une idée préconçue sans la remettre en question. "Parmi les activités variées des différents mentaux créés (par la nature pour différents types de créatures) seul un contrôle tous les autres". Il nous explique que le yogin peut se fabriquer une multitude de corps mais que seul son mental original contrôle tous les autres. Je suppose qu'il parle d'une multitude de corps qu'il habite en se servant de ses superpouvoirs et non de ceux qu'il a habités au cours de vies antérieures.

Si je choisis la traduction de bheda par interruption, le sens de ce sūtra est qu'une seule pensée parmi de nombreuses autres contribue au renoncement de la matérialité, celle énoncée dans le sūtra qui suit. Mais si je choisis de traduire bheda par division, il est préférable de traduire pravṛtti par engagements

de la pensée et je ne saurais conclure si elle est effective dans l'accomplissement d'objectifs individualistes ou le contraire.

6- tatra dhyānam anāśayam

Celle résultant de la méditation n'est pas préjudiciable

Nāśayam est une forme causative du verbe naś (détruire) et n'a je pense rien à voir avec āśī (espérer) ou avec āśaya (le refuge). Svāmī Vivekānanda comprend que: parmi les différents mentaux (acquis par le yogin) seul celui qui est en méditation est sans aspirations.

7- karma-aśukla-akṛṣṇaṁ yoginaḥ trividham itareṣāṁ

Le karma du yogin n'est ni sombre ni clair, celui des autres est de trois types.

"aniṣṭam-iṣṭam miśraṁ ca trividham karmaṇaḥ phalam" - les fruits de l'action sont de trois types: espérés, indésirables ou mixtes (Gītā 18.12) . Mais les actions du yogin n'ont aucun effet sur lui car il n'agit pas à titre personnel.

8- tatas-tad-vipāka-anugūṇānām-eva-abhivyaktir-vāsanānām

Donc ce résultat est la manifestation même des séjours dans chaque combinaison particulière des guṇa. Chaque jāti (sūtra 4.2) correspond à un mélange de qualités relevant de la spiritualité, du goût pour l'activité ou de la passivité ignorante: en Hindi on appellerait cela un massala d'épices pour la cuisson- vipāka signifiant aussi cuisson - du yogin. Je suis parfaitement conscient que l'analyse de la personnalité en termes d'antécédents familiaux est contraire à l'éthique en Occident, car chacun est supposé avoir des chances égales de s'accomplir. Mais le yogin ayant une infinités de vies à sa disposition a toute chance de réussir finalement, tandis que celui qui n'a qu'une vie pourrait finir en enfer pour l'éternité!

9- jāti-deśa-kāla-vyavahitānām apy-ānantaryaṁ smṛti-saṁskārayoḥ ekarūpatvāt

Les naissances, leurs lieux et époques séparés ainsi que leur succession résultent de la mémoire et de l'impression mentale laissée par chaque forme particulière.

En fait "ekarūpatvāt" signifie littéralement "dû à un état dans une forme", mais je pense qu'il s'agit de la forme particulière précédente successivement à chaque renaissance. Jīva emporte avec lui des impressions comme le vent emporte des parfums dit Kṛṣṇa à Arjun et ces impressions guident son choix d'un nouveau corps. Mais il dit aussi qu'on ne garde aucune mémoire des vies précédentes. On peut éventuellement s'en faire une idée de par le choix qu'on a fait. Ce sūtra je pense justifie le titre donné au chapitre: l'unicité de chaque destinée. Maintenant reste à savoir où Patañjali veut en venir concernant le yoga.

10- tāsām anāditvaṁ ca āśiṣaḥ nityatvāt

Du fait de l'éternité il n'y a pas de commencement de celles-ci et les vœux (sont possibles).

Āśa est un souhait mais pas un désir passionné. Certaines personnes peuvent être rassurées de pouvoir encore formuler des souhaits dans les vies à venir et d'autres se lamenter d'être insatiables. Ceux qui aspirent aux super-pouvoirs sont du premier genre.

11- hetu-phala-āśraya-ālambanaiḥ saṅgrhītatvāt eṣāṁ abhāve tad-abhāvaḥ

Du fait de la corrélation entre les circonstances, les attachements, la motivations de chaque action et son résultat, en l'absence de ceux-ci l'absence de cela.

Ālambana, āśraya, hetu et saṅgrhīta sont pratiquement synonymes: ils sont tenus ensembles par des dépendances ou circonstances favorables, un support et une motivation par les fruits des action. Selon Svāmī Vivekānanda cela qui est absent lorsque ces conditions ne sont pas remplies est le désir. Mais c'est le désir lui-même (ou son aspect négatif: l'aversion) qui est la motivation de l'action. Il est plus

plausible que "tat abhāva" signifie la non manifestation matérielle de la forme ou des formes correspondant à ce karma.

12- atīta-anāgataṁ svarūpato'sty-adhva-bhedāt dharmāṇām

De la séparation des destins résulte le passé et le futur des attributs selon la forme propre.

Nous avons vu que le dharma est la raison d'être d'une forme d'existence, la tâche qui lui revient dans l'univers. Le sūtra 3.45 nous a expliqué aussi que la forme propre (sva-rūpa) est la forme subtile (sūkṣma): en quelque sorte un cahier des charges d'une manifestation dite grossière. Adhva est le chemin, la voie, donc le destin. Selon Svāmī Vivekānanda "le passé et le futur existent dans leur forme propre, selon les différents chemins des qualités (dharma)." Le traducteur de l'American Gita Society dit que le passé, le présent et le futur ont leur propre nature "grossière et subtile" et que la créature n'y peut rien, ce qui me semble être une pensée buddhique. Mais je pense que cette interprétation de svāmī Vivekānanda s'écarte de la conception cyclique et illusoire de l'existence matérielle. Le passé et le futur s'attachent uniquement au karma et aux désirs de chacun (son histoire propre). Mais il n'y a pas d'histoire dans l'absolu puisqu'elle se réinitialise indéfiniment (sans parler du fait que les hommes eux-mêmes s'efforcent en permanence de falsifier ce qu'ils en connaissent dans un but politique). Lorsque Kṛṣṇa prononce son fameux "kālo'ṁsi loka-kṣaya-kṛt pravṛddha" - "Je suis le temps, le grand destructeur des mondes" (śloka 11.32), c'est équivalent à: "Je suis le début, le milieu et la fin", l'auteur du cycle de la vie et du cycle des créations. Le temps est comme la vie, il passe et il revient.

13- te vyakta-sūkṣmā guṇātmanāḥ

Ils sont manifestes ou subtiles selon l'essence de leurs qualités.

Là encore il me semble que ce sont les formes propres ou les dharma associés qui sont manifestes ou subtiles. Je ne comprend pas ce que peut bien vouloir dire un passé, un présent ou un futur subtils.

14- pariṇāma-ekatvāt vastu-tattvam

De l'unicité de l'évolution les éléments de la nature propre.

Tat-tva désigne "ce qui est vraiment", un élément de base et vastu le siège, le lieu ou dans le cas d'un tattva l'objet plus grossier dans la composition duquel il entre. La "forme propre subtile" est un agrégat de concepts plus simples appelés tattva.

15- vastu-sāmye citta-bhedāt tayoḥ vibhaktaḥ pānthāḥ

Du fait de la différence entre deux pensées à propos d'un même objet le partage des voies suivies.

C'est passablement évident. Le pronom dans le cas génitif dual tayoḥ (de ces deux) signifie qu'il peut s'agir de deux personnes différentes ou d'un même personne dans deux états d'esprit différent, selon les circonstances.

16- na ca eka-citta-tantraṁ ced vastu tad-apramāṇakaṁ tadā kiṁ syāt

Il n'y a pas non plus une trame unique de la pensée (mais si) son siège est illimité alors qu'est que cela (cette voie) serait ?

L'adjectif apramāṇaka (sans mesure, sans standard), qui a été mal traduit par d'autres, est plus ou moins synonyme à d'aprameya (illimité) utilisé par Kṛṣṇa pour qualifier les aspirations des personnes démoniaques dans la Gītā (section 16). Le tantra est la trame, le fil conducteur, le $E=mc^2$ d'Einstein. En tantrisme c'est le mantra simplifié en une "formule-germe" (bīja) qu'il est plus facile de répéter des milliers de fois.

17- tad-uparāga-apekṣitvāt cittasya vastu jñāta-ajñātam

L'objet est connu ou inconnu selon la "teinte" des attentes mentales.

Cette "teinte" des attentes mentales est ce qu'on nomme état d'esprit. Mais il peut s'agir aussi de la teinte (uparāga) attendue (apekṣita) de l'objet. On peut imaginer par exemple qu'une personne fatiguée ignore le beau temps à l'extérieur parce qu'elle n'a pas envie de faire de l'exercice.

18- sadā jñātāś-citta-vṛttayas-tat-prabhoḥ puruṣasya-apariṇāmitvāt

Du fait de l'inaltérabilité de la personne, les investissements de la pensée sont toujours connus de celui qui leur donne naissance.

C'est la traduction agréée par les autres traducteurs auquel j'ai fait référence. Cependant cette déclaration paraît trop évidente. Il convient aussi de se souvenir que celui qui donne naissance (prabhu) aux pensées n'est pas exactement la personne inaltérable (littéralement qui ne subit pas d'évolution, mais le cerveau de la personne matérielle qu'elle s'efforce de dompter par le samyama. Or ce cerveau n'est pas forcément "conscient" de suivre toujours les mêmes voies de pensée. La conscience est l'apanage de la personne inaltérable. Je pense donc que la traduction correcte est: Du fait de l'inaltérabilité de la personne, les investissements de la pensée sont toujours dans des choses connues de celui qui leur donne naissance. Cela ne change rien à la déclinaison de l'adjectif jñāta.

19- na tat svābhāsaṁ-dṛśyatvāt

Ce n'est pas lumineux en soi du simple fait d'être perceptible.

Il s'agit du même objet de connaissance. A noter qu'il ne s'agit pas d'un objet matériel tangible et visible par l'oeil lorsqu'il est éclairé par la lumière du jour, mais d'un objet de pensée.

20- ekasamaye ca-ubhaya-anavadhāraṇam

Et l'incertitude dans le cas de deux choses perçues en même temps.

21- citta-antara-dṛśye buddhi-buddher-atiprasaṅgaḥ smṛti-saṅkaraś-ca

Un attachement excessif de l'intelligence dans la vision intérieure des pensées (peut résulter dans) une confusion de l'intelligence et de la mémoire aussi.

Est-ce un retour à la capacité d'auto analyse du cheminement des pensées évoquée dans le sūtra 3.53? Je vous en laisse juge car le principe des sūtra a été conçu comme une trame de réflexion et chacun en fait l'usage qui lui convient pour tisser son tapis.

22- citer-apratisaṁkramāyās-tad-ākārāpattau sva-buddhi-saṁvedanam

(Partant) de l'absence d'impression du mental, la prise de conscience de son intelligence (se produit) quand celui-ci acquiert une forme.

Le saṁskṛt est une langue pleine de subtilités et de redondances pour un lecteur moderne; lorsqu'il s'agit de poésie (ce qui n'est pas le cas ici) un mot peut aussi être facilement remplacé par un autre pour accroître la musicalité par une répétition de syllabes. Le verbe cit signifie penser avec la nuance de percevoir, prendre conscience; c'est pour cela que cet as est la conscience. Si citta est avant tout la pensée en elle-même, citti est l'action de penser ou comprendre, citi (mot issu du verbe ci) est une accumulation et le mental, sans doute parce que les pensées s'y accumulent. Néanmoins dans ce sūtra "quand celui-ci acquiert une forme" signifie que c'est une pensée du mental qui devient unique et compréhensible.

Tad étant un pronom masculin ou neutre peut renvoyer uniquement à citi (mot masculin), en aucun cas à buddhi ou à apratisaṁkramā tous deux féminins.

23- draṣṭṛ-dṛśya-uparaktam cittam sarva-artham

La pensée est "colorée" par ce qui est visible et par celui qui voit à tous propos.

Selon Svāmī Vivekānanda: "le mental coloré, par ce qui est visible et par celui qui voit, est capable de tout comprendre." Mais moi pas. La coloration elle doit être comprise au sens de propriété matérielle,

i.e. un assortiment de guṇa. On peut y voir une prise de conscience de la part de Patañjali qu'aucune pensée n'est objective (au sens usuel d'objectif en Français, qui est un peu contestable pour celui qui est persuadé que les objets du monde réel sont trompeurs). Quant au "à tout propos" c'est une traduction littérale; "sous tous rapports" serait peut être plus compréhensible.

24- tad-asāṅkhyeya-vāsanās-citram-api para-artham saṁhatyakāritvāt

Cette innombrable variété de couleurs des impressions aussi du fait de leur activité jointe pour un objectif du plus haut intérêt.

Para artham peut être traduit par au bénéfice d'un autre (para), lequel serait la personne spirituelle consciente (puruṣa) non matérielle pour laquelle travaille le mental qui lui est matériel. Mais je ne saisis pas le lien de cause à effet (vāt) entre ce service et la variété de couleurs. Il est plus probable que para-artham signifie pour un objectif du plus haut intérêt comme dans le sūtra 3.36.

25- viśeṣa-darśinaḥ ātma-bhāva bhāvanā-vinivṛttiḥ

La présence personnelle de celui qui voit en particulier produisant l'inactivité (de la personne).

Selon Svāmī Vivekānanda: "La perception du mental comme étant l'ātman" (ātma-bhāva) cesse (vinivṛttiḥ) pour celui qui voit (darśinaḥ) avec discernement (viśeṣa). Mais ātma accolé à bhāva suggère plutôt une interprétation au sens de personnel comme dans ātma-kāraṇa (Gītā 3.13). Mais le sens reste le même au final et la traduction que je propose respecte la grammaire.

26- tadā hi viveka-nimnam kaivalya-prāgbhāram cittam

Alors la profondeur du discernement (fait que) la pensée incline à l'isolement (ou l'unicité)

27- tac-chidreṣu pratyaya-antarāṇi saṁskārebhyaḥ

Dans les imperfections de cela (cet isolement du matériel) le retour d'intervalles provenant d'impressions.

28- hānam eṣāṁ kleśavad-uktam

La destruction de celles-ci est dit-on peinible.

29 - prasamkhyāne'py-akusīdasya sarvathā-viveka-khyāter-dharma-meghaḥ samādhiḥ

Le samādhi est un "nuage" de dharma issu sous tous aspects d'une perception avec discernement dans la méditation même de celui qui n'a rien à gagner .

Il ne faut pas comprendre le mot nuage (megha) au sens figuré de rêverie mais bel et bien de masse qui déverse des torrents d'eau, ici de l'eau morale. Svāmī Vivekānanda appelle ce "dharma-megha" un nuage de vertus, une lumière intérieure, que, dit-il, on observe chez les prophètes.

30- tataḥ kleśa-karma-nivṛttiḥ

De là le désengagement dans l'action et la peine.

31- tadā sarva-āvaraṇa-mala-apetasya-jñānasyā'nantyāj-jñeyam alpam

Alors un peu de la connaissance, du fait de l'infinité de ce qui est à connaître, débarrassée de tout masque et impureté.

Ce qui est à connaître est le Brahman qui, comme son nom lui-même l'indique, est infini et est la Vérité. La vraie connaissance est pure et sans masque.

32- tataḥ kṛta-arthānām pariṇāma-krama-parisaṁāptir-guṇānām

De là, la suite d'évolutions ayant accompli son propos, la fin des qualités matérielles.

Celui qui a accédé, ne serait-ce que partiellement à la vraie connaissance, cesse de se matérialiser.

33- kṣaṇa-pratīyogī pariṇāma-aparānta-nirgrāhyaḥ kramah

Cette évolution interdépendante de l'instant jusqu'à la fin définitive peut être perçue comme une progression.

34- Puruṣa-artha-śūnyānām guṇānām pratiprasavaḥ kaivalyaṁ svarūpa-pratiṣṭhā vā citi-śaktir-iti

Le propos de la personne d'annuler les qualités matérielles est de retrouver l'isolation, rétabli dans sa forme propre, c'est à dire le pouvoir de la conscience.

FIN.