



HAL
open science

Le Gītārthasaṃgraha : une lecture śivaïte de la Bhagavadgītā (2010-2014)

Lyne Bansat-Boudon

► **To cite this version:**

Lyne Bansat-Boudon. Le Gītārthasaṃgraha : une lecture śivaïte de la Bhagavadgītā (2010-2014) . 2015. hal-01447520

HAL Id: hal-01447520

<https://hal.science/hal-01447520v1>

Submitted on 26 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Religions de l'Inde : études shivaïtes

Religions de l'Inde : études shivaïtes

Conférences de l'année 2013-2014

Lyne Bansat-Boudon



Édition électronique

URL : <http://asr.revues.org/1315>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section
des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 89-104

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Lyne Bansat-Boudon, « Religions de l'Inde : études shivaïtes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 07 septembre 2015, consulté le 01 décembre 2016. URL : <http://asr.revues.org/1315>

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

Tous droits réservés : EPHE

Le Gītārthasaṃgraha : une lecture śivaïte de la Bhagavadgītā
(2010-2014)

On voudra bien noter, en premier lieu, le changement d'intitulé de notre direction d'études. Depuis l'année universitaire 2013-2014, « Religions de l'Inde : études shivaïtes » remplace « Religions de l'Inde : rites et systèmes de représentations dans les textes classiques ». Ce nouvel intitulé inclut plusieurs domaines de recherche du précédent, en particulier les raisonnements relatifs à la théorie esthétique indienne. Il s'agit donc d'une évolution plus que d'une modification.

En effet, la mise en œuvre des premiers linéaments de la pensée esthétique indienne ainsi que son considérable développement sont, pour une grande part, l'œuvre des śivaïtes non dualistes cachemiriens, au premier rang desquels l'un des grands penseurs de la doctrine : Abhinavagupta (x^e-xi^e siècle), qui fut aussi le très savant commentateur du *Nāṭyaśāstra*, le « Traité du théâtre ». On peut dire que la pensée esthétique indienne s'est formée à partir d'une lecture proprement śivaïte du traité fondateur de la dramaturgie indienne.

C'est ainsi que, depuis notre élection, en 2000, le cours de nos recherches nous a conduit à privilégier le domaine des études śivaïtes, d'autant que le corpus des textes du śivaïsme non dualiste est considérable et requiert de longues enquêtes.

Parallèlement à d'autres travaux consacrés tant au théâtre et à l'esthétique qu'à la tradition grammaticale indienne, nous avons donc mené à bien, au cours des premières années de notre direction d'études, l'édition et la traduction de l'ensemble textuel constitué par une œuvre importante d'Abhinavagupta, le *Paramārthasāra*, remarquable synthèse de la doctrine et de ses pratiques, et par le commentaire qu'en a donné Yogarāja (xi^e siècle). Paru début 2011 chez Routledge, sous le titre *An Introduction to Tantric Philosophy. The Paramārthasāra d'Abhinavagupta, with the Commentary of Yogarāja*¹, ce travail a fourni l'essentiel des matériaux utilisés dans nos séminaires, comme en témoignent leurs intitulés.

De même, les travaux, thèses de doctorat et thèses d'habilitation que nous avons dirigés pendant cette période ont-ils relevé, parallèlement, des études śivaïtes et du théâtre indien.

En 2010, nous avons choisi d'examiner un autre texte du śivaïsme non dualiste cachemirien : le *Gītārthasaṃgraha*, « Le résumé du sens de la *Gītā* ». Il s'agit du commentaire que le śivaïte Abhinavagupta a donné de ce texte d'obédience kṛṣṇaïte, autant dire viṣṇouïte, qu'est la *Bhagavadgītā*, peut-être l'œuvre la plus fameuse de la littérature spéculative indienne. La glose d'Abhinavagupta est le seul témoignage

1. Pour les ouvrages cités en abrégé, on trouvera une bibliographie détaillée en fin d'article.

à nous être parvenu d'une tradition d'exégèse śivaïte et cachemirienne de la *Gītā*, attestée tant par l'hommage qu'Abhinavagupta rend à Bhaṭṭendurāja, qu'il reconnaît pour son maître dans l'étude de la *Gītā*², que par le commentaire, connu sous le titre de *Vāsavī tīkā* (aujourd'hui perdu), que lui a consacré Vasugupta, fondateur de l'école Spanda et membre de la même *guruparamparā* que Bhaṭṭendurāja. Tradition d'exégèse śivaïte qui se fonde, comme nous le verrons, sur une recension cachemirienne de ce texte fameux, différente de la vulgate sur laquelle ont travaillé la plupart des commentateurs anciens.

Notre projet est donc d'éditer et de traduire conjointement le *Gītārthasaṃgraha* et la *Gītā* cachemirienne qu'il commente, cela d'autant que plusieurs des manuscrits du *Gītārthasaṃgraha* que nous avons collectés donnent le texte de cette recension cachemirienne. Nous y reviendrons plus loin.

Le travail de traduction et d'exégèse de la *Gītā* sera également l'occasion d'examiner la question, au reste, très indienne, de la réécriture, de l'appropriation, d'un texte d'une école par un texte d'une école différente – mouvement à propos duquel Paul Hacker a forgé la notion d'inclusivisme. D'où notre intitulé : « Une lecture śivaïte de la *Bhagavadgītā* ».

En un mot, depuis notre élection à l'EPHE, l'essentiel de notre activité – recherche, enseignement, direction de travaux – a été consacré à la pensée śivaïte au sens large. En effet, si notre premier objet d'études est le śivaïsme non dualiste du Cachemire, il importait aussi de le saisir dans le jeu complexe de sa relation à son symétrique, le śivaïsme dualiste (le Siddhānta), d'une part, aux autres systèmes de pensée, d'autre part (en particulier, les différentes écoles du bouddhisme), qui prédominaient, à la même époque, le Moyen-Âge, et dans la même région, le Cachemire. Ainsi peut-on parler, à propos du śivaïsme non dualiste du Cachemire et des écoles rivales, de construction polémique d'une doctrine.

I. Le *Gītārthasaṃgraha* : une lecture śivaïte de la *Bhagavadgītā* (2010-2014)

Rappelons, en premier lieu, que la *Bhagavadgītā* est un segment du *Mahābhārata*, en l'occurrence le début du chant VI de l'épopée, intitulé *Bhīṣmaparvan*, « La section de Bhīṣma ». Le *Bhīṣmaparvan* met en scène la mort de Bhīṣma, qui précède immédiatement le récit de la grande bataille. Distribuée en sept cents vers et dix-huit chapitres, la *Bhagavadgītā* occupe les chapitres 23 à 40 du chant VI et représente un moment de suspens proprement dramatique dont l'enjeu narratif (et philosophique) est précisément de convaincre Arjuna d'affronter ses cousins dans la grande guerre qui se prépare. Ainsi s'explique que l'édition autonome de la *Gītā* (du moins de la vulgate) établie par S. K. Belvalkar (1945) soit extraite de la grande « Édition critique » du *Mahābhārata* (Poona)³.

2. Dans le sixième et dernier *maṅgalaśloka*, ou strophe propitiatoire, de son commentaire.

3. Dans son édition de 1941 du commentaire d'Ānandavardhana à une recension de la *Gītā* dont il lui faut admettre qu'elle est différente du texte de la vulgate (sur ce point, voir *infra*, p. 94), Belvalkar appelle « vulgate » le texte de la *Gītā* qui figure dans l'édition du *Mahābhārata* établie par Kinjawadekar (1929-1936), d'après et avec le commentaire de Nīlakaṅṭha (xvii^e siècle). Position qu'il réaffirme dans

1. Édition des deux textes

1.1. Vulgate et recension cachemirienne

Fidèle à son statut de « résumé » (*saṃgraha*), le *Gītārthasaṃgraha* [GAS] se signale par sa brièveté, se distinguant ainsi de commentaires plus détaillés, tel le *Sarvatobhadra*, la grande glose (*vivaraṇa*) de Rāmakaṇṭha. Loin de commenter chaque vers, le GAS est une glose relativement économe, soucieuse de servir son principal enjeu : donner une lecture śivaïte de la *Gītā*, à laquelle il fait généralement référence au moyen des *pratīka*, ou *incipit* (à l'exception notable de *Bhagavadgītā* [BhG] VI 7, dont il donne les trois premiers *pada*, ou quart de vers). De surcroît, Abhinavagupta laisse la quasi-totalité des chapitres XI et XVIII sans commentaire. Il fait occasionnellement référence à d'autres commentateurs de la *Gītā* (parmi lesquels un certain « Bhāskara » ; voir *infra*, p. 95), pour rejeter une interpolation (*ad* XIV 16-18 ; Schrader 1930, p. 8) ou pour adopter une interprétation ésotérique⁴.

Le GAS pose la question de l'existence d'une recension cachemirienne, car il commente une version de la *Gītā* assez différente de la vulgate (et quelle vulgate ? Nous y reviendrons plus loin). Cette version de la *Gītā* se caractérise tant par de nombreuses et importantes variantes que par des vers supplémentaires (quatorze vers et quatre hémistiches, Schrader 1930, p. 10), absents de la vulgate. Symétriquement, Abhinavagupta (comme font d'autres commentateurs cachemiriens) garde le silence sur un petit nombre de vers de la vulgate (par exemple, BhG II 66-67), ce qui implique qu'ils manquent dans ce que nous appellerons désormais la *Gītā* cachemirienne, dans le sillage de Schrader, qui fut le premier à en poser l'hypothèse. On verra néanmoins que, dès une date ancienne, la version cachemirienne de la *Gītā* fait voir plusieurs exemples de sa contamination par la vulgate, entité elle-même fluctuante.

En 1912, V. L. S. Pansikar publie une édition critique, ou prétendue telle, de la *Gītā*, avec plusieurs commentaires ou sous-commentaires, au nombre desquels le GAS, dont c'est ici l'*editio princeps*⁵. Étrangement, Pansikar ne semble pas avoir

l'« Édition critique » du *Mahābhārata* (1933-1972) dont il est l'un des maîtres d'œuvre : *The Mahābhārata, for the first time critically edited*, éd. critique de V. S. SUKTHANKAR, S. K. BELVALKAR et P. L. VAIDYA, avec la coll. de P. V. KANE, R. D. KARMARKAR, V. G. PARANJE, V. P. VAIDYA, S. K. DE, F. EDGERTON, R. N. DANDEKAR, R. VIRA, *et al.*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1933-1972, 27 vol. (y est inclus le *Harivaṃśa*, 2 vol., et 6 vol. de *Pratīka Index*).

4. E.g., *ad* I 1 : *dharmakṣetre kurukṣetre sarvaṅśatrasamāgame / māmakāḥ pañḍāvāś caiva kim akurvata saṃjaya*, pour lequel l'exégète propose hardiment (à la suite de « certains [commentateurs] ») de gloser *kurū* par *karaṇa*, « organes des sens » – le « champ » (*kṣetra*) des « organes des sens » étant, dès lors, le corps nécessaire à toute activité empirique. De même fait-il du conflit entre les Kaurava (*māmakāḥ*, « les miens », dans la bouche du locuteur, Dhṛtarāṣṭra, père des Kaurava) et les Pāṇḍava la métaphore du combat de l'ignorance (*avidyā*) et de la connaissance (*vidyā*). Exégète qui se fonde sur une interprétation philosophique de l'adjectif possessif substantivé *māmakāḥ*, pas seulement « les miens », mais ceux qui sont englués dans cette forme d'égoïsme (*ahaṃkāra*) qui consiste à faire sien tout objet du monde (à dire de tout : « c'est à moi »), et sont ainsi rangés dans la catégorie des êtres finis, asservis à la matérialité du monde, qui sont l'incarnation de la nescience (*avidyāmayāḥ*).

5. Néanmoins, l'édition de Pansikar ne le désigne pas par son titre original de *Gītārthasaṃgraha*, mais par la périphrase : *Abhinavaguptācāryavyākhyā*, la « Glose du maître Abhinavagupta ».

relevé (à moins qu'il n'ait choisi de l'ignorer) qu'Abhinavagupta commente un texte différent de la vulgate d'obédience vedāntin qui est l'objet des autres gloses.

Près de deux décennies plus tard, désireux d'étudier les œuvres d'Abhinavagupta, Schrader en vient à examiner le GAS, tel qu'édité par Pansikar. C'est alors qu'il remarque que le texte d'Abhinavagupta présente des leçons parfois très différentes de celles de la vulgate et conclut que l'exégète a certainement commenté une recension cachemirienne de la *Gītā*.

Pour conforter cette hypothèse, Schrader se met en quête d'un commentaire cachemirien de la *Gītā* plus complet que celui d'Abhinavagupta (dont nous avons vu qu'il était un « résumé », plus qu'une glose détaillée), dans l'espoir d'y trouver une autre glose de ce qui lui semble être une version cachemirienne de la *Gītā*.

Il découvre ainsi le manuscrit du *Sarvatobhadra*, un commentaire de Rāmakaṅṭha (x^e siècle) à la *Gītā*, infiniment plus développé que le GAS⁶. Manuscrit relativement ancien (1750) que Schrader considère comme d'autant plus fiable qu'il est originaire du Cachemire (écrit en nāgarī kashmiri) et qu'il est potentiellement plus ancien et plus authentique, du fait même qu'il est une transcription nāgarī d'un manuscrit śāradā plus ancien. Or le texte que glose le *Sarvatobhadra* est bien une version cachemirienne de la *Gītā*, en ce qu'il présente de nombreuses variantes à la vulgate.

Fort de cette première découverte, Schrader élargit sa recherche aux manuscrits cachemiriens de la *Gītā* et de ses commentaires. Un seul des manuscrits collectés s'avère présenter le texte d'une *Gītā* cachemirienne, les autres donnant le texte de la vulgate. Il s'agit d'un manuscrit ancien, originaire du Cachemire, en śāradā, sur écorce de bouleau, malheureusement incomplet (il s'arrête au début de VIII 18), mais qui constitue pour Schrader l'unique source pour l'édition du premier chapitre de la *Gītā*, dont les deux commentaires d'Abhinavagupta et de Rāmakaṅṭha n'offrent pas de véritable glose (Schrader 1930, p. 3 et 19).

Autant d'éléments qui permettent à Schrader de poser l'hypothèse d'une *Gītā* cachemirienne et d'en entreprendre l'édition à partir de ces trois sources : le manuscrit (incomplet), sur écorce de bouleau, d'une *Gītā* cachemirienne, le GAS (pour lequel il ne dispose pas de manuscrit et utilise l'édition de Pansikar) et le manuscrit du *Sarvatobhadra*⁷.

C'est ainsi que, en 1930, Schrader publie son ouvrage pionnier : *The Kashmir recension of the Bhagavadgītā*, dans lequel il plaide pour l'existence d'une recension cachemirienne de la *Gītā*, qui serait, de surcroît, plus ancienne et plus authentique que la vulgate (voir également Schrader 1935, p. 147).

D'emblée, toutefois, Schrader (p. 2) souligne combien ces trois sources, même la plus ancienne (le manuscrit cachemirien sur écorce de bouleau) sont contaminées

6. Plusieurs indices, parmi lesquels une tonalité et une terminologie śivaïtes du *Sarvatobhadra*, semblent indiquer que ce Rāmakaṅṭha est aussi l'auteur de la *Spandavivṛti*, la glose aux *Spandakārikā*, ainsi que du commentaire (perdu) à la *Stavacintāmaṇi* (selon Kṣemarāja). Voir également Schrader 1930, p. 6-7.

7. Sur l'histoire de cette « découverte », voir Schrader 1930, p. 1-2.

par la vulgate⁸, celle-ci étant, pour Schrader, le texte connu de Śaṅkara *et de son école* (la précision est d'importance car Śaṅkara n'a pas commenté le chapitre I).

La thèse de Schrader (1930, p. 8) est que, jusqu'à la fin du x^e siècle, la *Gītā* n'était connue au Cachemire que dans sa recension cachemirienne. C'est seulement au xi^e siècle, dès après l'époque d'Abhinavagupta, que les deux recensions pourraient avoir coexisté au Cachemire, avant que la vulgate ne l'emporte définitivement, cela probablement au xiv^e siècle, au moment où l'école de la Pratyabhijñā cessait de produire ses grandes œuvres. En témoigne, selon Schrader (1930, p. 2, n. 1), le fait que Yogarāja (deuxième moitié du xi^e siècle), commentateur du *Paramārthasāra* d'Abhinavagupta, cite déjà la *Gītā* dans la vulgate⁹, tandis que, pour son commentaire au *Tantrāloka*, Jayaratha (début du xiii^e siècle) continue de citer la *Gītā* cachemirienne¹⁰.

La publication de Schrader déclencha une controverse, inaugurée par Franklin Edgerton (1932) et poursuivie par Belvalkar (1939, 1941 et 1945), sur l'existence d'une recension cachemirienne de la *Gītā* susceptible de remettre en cause la légitimité absolue de la vulgate, ou de ce qu'il est convenu de nommer ainsi¹¹.

En effet, la question se complique encore de ce que la dénomination de « vulgate » varie selon les auteurs. Pour Belvalkar (1941, p. 18, n. 3 ; 1945) et Madeleine Biarreau (2002, I, p. 18-20), par exemple, la vulgate est l'édition de Poona, avec le commentaire de Nīlakaṅṭha, publiée en 1929-1936 par Ramchandrashastri Kinjawadekar. Pour un grand nombre de savants, dont Schrader (1930, p. 18), T. R. Chintamani (1945, p. XX), J. A. B. van Buitenen (1965, p. 104) et Takahiro Kato (2014, p. 1146 *sqq.*), c'est le texte de Śaṅkara qui constitue la vulgate, même s'il faut observer que Śaṅkara ne commente pas le premier chapitre. C'est dire que, pour ce premier chapitre manquant dans Śaṅkara, les éditeurs de la *Gītā* donnent le texte d'une autre vulgate, celle que lisent les commentateurs postérieurs à Śaṅkara. Ainsi van Buitenen remarque-t-il (1961, p. 103) que, pour le chapitre I, on ne peut pas parler de « vulgate » avant Rāmānuja¹², faisant écho à Schrader qui précisait que la vulgate était le texte connu de Śaṅkara *et de son école*¹³.

8. Schrader 1930, p. 2 : « And in the birch-bark MS. the influence of the vulgate is quite obvious, e.g., in its containing two verses of the vulgate (II, 66–67) missing in both the commentaries, and in its giving twice stanza V, 19 [...] of the vulgate, viz., in that place and, moreover, after VI, 9, i.e., the place where the commentaries have it. »

9. Voir L. Bansat-Boudon et K. D. Tripathi 2011.

10. Schrader revient partiellement sur cette hypothèse, dans son article de 1935 (p. 147-148). Il observe que les leçons de la vulgate dans les citations que fait Yogarāja de la *Gītā* pourraient aussi bien être le fait des copistes, puisque Jayaratha, plus d'un siècle après, cite et commente la seule recension cachemirienne.

11. Edgerton et Belvalkar dénoncent dans la dite recension cachemirienne des leçons tardives et secondaires, voire « faciliores ». Voir la réponse de Schrader à Edgerton dans un article du JRAS (1935), p. 147.

12. Étrange confusion que l'on voit, par exemple, dans M. Kaul 1943, éditeur de Rāmakaṅṭha (Appendix, p. 411 *sqq.*), et Belvalkar 1941 (Appendix II, p. 281 *sqq.*).

13. Bien que Schrader ne le dise pas explicitement, il semble que la vulgate qu'il définit comme le « texte connu de Śaṅkara *et de son école* » soit, pour lui, le texte édité par Pansikar en 1912. Non seulement parce que Schrader a lu le GAS dans l'édition de Pansikar, mais aussi parce que

Pour d'autres encore, tel Raniero Gnoli (1976, p. 39-40), la vulgate de la *Gītā* est donnée dans la grande « Édition critique » (Critical Edition [C. Ed]) du MBh publiée en 1945 par Belvalkar, à Poona, qui utilise l'ensemble des matériaux disponibles, y compris les commentaires à la recension cachemirienne. On note, du reste, que, pour la BhG, lorsque la « recension cachemirienne » et la « vulgate » – dans ce cas, la première édition de Poona (1929-1936) avec le commentaire de Nīlakaṇṭha (voir bibliographie) – ne sont pas d'accord, la C. Ed du MBh suit généralement ce qu'il désigne comme la « vulgate ». Il conviendrait donc de considérer la C. Ed comme une « quasi-vulgate » de la *Gītā*, dans la mesure où c'est d'abord une édition critique du MBh. Dans cette partie du MBh que représente la *Gītā*, la C. Ed. n'est donc pas véritablement reconnue comme l'édition critique de la *Gītā* en tant que telle. On ajoutera, du reste, qu'il n'existe pas d'édition critique à part entière de la seule *Gītā*. La *Gītā*, en effet, est à traiter comme un problème à part : en raison, notamment, du réseau infiniment complexe des variantes régionales, elle se présente comme un texte tellement « chargé » que l'on ne s'accorde pas sur la façon dont il faudrait le constituer.

Il reste que Śāṅkara, Nīlakaṇṭha et la C. Ed du MBh sont finalement assez proches, d'où l'appellation de « vulgate » pour la *Gītā* qu'ils présentent, quelles que soient leurs divergences de détail.

Quoi qu'il en soit, la thèse de Schrader relative à l'existence d'une *Gītā* cachemirienne se trouva assez rapidement confortée par la publication progressive d'autres éditions (utilisant de nouveaux manuscrits) du GAS¹⁴ et du *Sarvatobhadra*¹⁵, ainsi que par celle de deux autres commentaires à la recension cachemirienne.

Le premier est l'*Ānandavardhinī*, œuvre du cachemirien Ānandavardhana (xvii^e siècle), qu'il ne faut pas confondre avec Ānandavardhana, auteur du *Dhvanyāloka* (ix^e siècle). C'est Belvalkar qui la publie, en 1941, ce qui l'amène à réviser partiellement sa position. Belvalkar ne va pas, en effet, jusqu'à reconnaître l'existence d'une *Gītā* cachemirienne. Avec une prudence non dénuée de casuistique, il admet l'existence d'une version de la *Gītā* autre que celle de la vulgate, mais semble vouloir la présenter comme « sectaire », c'est-à-dire *śivaïte*, et non cachemirienne, c'est-à-dire régionale¹⁶. L'embarras (teinté de mauvaise foi ?) de Belvalkar est sensible dans sa conclusion : « Hence it is legitimate to speak of a Kashmirian recension of the Bhagavadgītā, as it is legitimate, in a

les sous-commentaires au *Śāṅkarabhāṣya* donnés par Pansikar appartiennent tous (à l'exception notable du GAS) au Śāṅkara-Advaita (comme le souligne Schrader 1930, p. 1, n. 1) et sont, comme tels, susceptibles de représenter la « vulgate ». L'erreur de Pansikar qui agrège à tort le GAS à l'école Advaitin fut précisément, on l'a vu, à la source de l'hypothèse de Schrader relative à l'existence d'une *Gītā* cachemirienne.

14. Lakshman Joo 1933 (Sankaranarayanan étant beaucoup plus tardif : 1985).

15. Celles de S. N. Tāḍapatrīkara [Tadpatrikar] 1939, Chintamani 1941, Kaul 1943 – toutes trois avec le texte de la *Gītā*.

16. Belvalkar 1941, p. 25-26 : « When the head of a religious sect — say Vasugupta — writes his own commentary on an important text like the *Gītā*, the recension underlying that original commentary comes to be accepted unquestioned by almost all the subsequent writers ; and so the recension comes to be perpetuated during the dominance of the sect in question ».

smaller measure, to speak of a Rāmanujīya (*sic*) recension of the Poem. That the recension adds nothing distinctive to the tone and tendency of the original text is admitted by all including Schrader himself ».

Outre que Schrader ne dit rien de tel, il semble que Belvalkar se contredise : si la recension cachemirienne est une recension śivaïte, parce que ses commentateurs sont des *śaiva*, comment cette appartenance doctrinale ne modifierait-elle pas les enjeux philosophiques du texte ? Telle est précisément la question que nous examinons dans notre cycle de conférences : « Le *Gītārthasamgraha* : une lecture śivaïte de la *Bhagavadgītā* ».

Le second commentaire, le *Bhagavadāśayānūsaraṇa*, découvert ultérieurement, et reconstruit à partir de deux manuscrits incomplets se recouvrant partiellement¹⁷, a pour auteur un certain Bhāskara. Bien des questions relatives à Bhāskara, auteur d'un commentaire à la *Gītā*, à savoir son identité (est-il le même Bhāskara que l'on connaît pour l'auteur d'un commentaire aux *Brahmasūtra* ; Kato 2011), donc sa date et son obédience doctrinale, ainsi que son origine géographique (est-il originaire du Sud ou du Cachemire ?) ont donné lieu à de nombreux débats et n'ont pas encore reçu de réponses définitives¹⁸. Il n'en demeure pas moins que Bhāskara commente, de façon détaillée, une version cachemirienne de la *Gītā* (van Buitenen et Subhadra Jha, 1965).

Des arguments supplémentaires viennent soutenir la thèse de Schrader sur l'existence d'une *Gītā* cachemirienne, sa transmission locale et son interprétation. Outre l'hommage rendu par Abhinavagupta à Bhaṭṭendurāja et l'existence attestée par la tradition d'un commentaire (à présent perdu) à la *Gītā* par le *śaiva* Vasugupta (voir, *supra*, p. 90), on relève, dans des textes du Cachemire, pour l'essentiel śivaïtes, des citations de la *Gītā* qui présentent les leçons cachemiriennes. Ainsi, notamment, le *Tantrāloka* et son commentaire par Jayaratha (voir, *supra*, p. 93), ou le *Parimala* ad *Mahārthamañjarī* 70, qui cite, par exemple, BhG II 3, dans sa version cachemirienne. Tel est aussi le cas de la *Bhāratamañjarī* de Kṣemendra (Kāvyaṃālā éd., 1898), paraphrase métrique du *Mahābhārata*, dont le résumé de la *Gītā* fait écho aux leçons cachemiriennes, comme c'est le cas pour BhG I 1 : [...] *sarvaḥśatrasamāgame* (vulgate : *samavetā yuyutsavaḥ*)¹⁹.

Il ressort de l'examen de ces matériaux que Schrader pose l'existence d'une « recension cachemirienne » unique, un archétype, en quelque sorte, et, par conséquent, en propose une version que nous dirons « extrémiste ».

Les autres éditeurs de la *Gītā* cachemirienne en ont établi le texte en fonction d'un commentateur donné : Bhāskara (van Buitenen, Subhadra Jha), Rāmakaṇṭha (Tāḍapatrīkara, Chintamani, Kaul), Abhinavagupta (Lakshman Joo, Sankaranarayanan), Ānandavardhana (Belvalkar). Ils proposent donc des « versions » cachemiriennes

17. Il s'agit d'un manuscrit découvert à Londres par Raghavan en 1953-54, et d'un autre retrouvé plusieurs années auparavant à Bénarès (Raghavan 1968-1969, p. 281-282). C'est van Buitenen qui les exploita d'abord, en 1965, pour l'établissement d'un texte préliminaire à la publication complète, la même année, par Subhadra Jha [Subhadropādhyāya].

18. Nous examinons la question dans un article à paraître prochainement.

19. La *Bhāratamañjarī* est l'un des arguments convoqués par Schrader (1935, p. 147) à l'appui de sa thèse.

de la *Gītā*, plus qu'une « recension », bien qu'ils semblent considérer que le texte de leur commentateurs *est*, en vérité, la *Gītā* cachemirienne²⁰. Le défaut de la méthode apparaît d'autant plus clairement que les différentes éditions d'un même commentaire (par exemple celui de Rāmakaṇṭha) donnent une version différente du texte de la *Gītā*. Une divergence qui tient au plus ou moins grand degré de contamination de la *Gītā* cachemirienne par la toute-puissante vulgate, qu'en soient responsables le copiste du manuscrit ou l'éditeur moderne.

Toutefois, les versions des commentateurs, quand elles peuvent être établies, sont plus intéressantes que celles des manuscrits eux-mêmes. Outre, en effet, que les commentaires sont plus anciens que nos manuscrits, ils permettent assez souvent, par la reprise qu'ils font du texte original à des fins de glose, de le reconstruire avec un degré satisfaisant de fiabilité.

Notre objectif, rappelons-le, est d'éditer et de traduire le GAS et le texte de la *Gītā* qu'Abhinavagupta avait devant lui. Toutefois, ce travail ne pourra se faire sans que nous ayons à évaluer le degré de divergence entre les versions cachemiriennes et la vulgate. Nous nous bornerons ici à dire que plusieurs des leçons cachemiriennes permettent de résoudre des difficultés ou des maladroites textuelles (morphologie, syntaxe, style, métrique) à propos desquelles les nombreux exégètes de la *Gītā* (la vulgate) ont rivalisé d'ingéniosité, sans toujours parvenir à convaincre. Inversement, de l'aveu même de Schrader (1930, p. 8), la vulgate offre parfois de meilleures leçons. Nous reprendrons la question dans un article ultérieur.

1.2. *Éditions et traductions du Gītārthasamgraha (et, éventuellement, de la Gītā cachemirienne)*

De quoi disposons-nous actuellement en matière d'édition et de traduction du GAS (et du texte de la *Gītā* cachemirienne qu'il commente)?

1.2.1. Texte du *Gītārthasamgraha* (et de la *Gītā*)

- Pansikar 1912 (qui donne, parallèlement au GAS, le texte de la vulgate!);
- Lakshman Joo 1933 (d'après trois manuscrits *śāradā*);
- Sankaranarayaṇan 1985 (essentiellement d'après les deux précédents + deux manuscrits, l'un en *nāgarī*, l'autre en *śāradā*).

1.2.2. Traductions

- Gnoli 1976 (la première traduction du GAS. Curieusement, elle n'est pas signalée dans le titre du livre);
- Sharma 1983;
- Sankaranarayaṇan 1985 (t. II);
- Marjanovic 2002 [le texte sanskrit de la *Gītā* est reproduit d'après Lakshman Joo, mais fautif à maints égards²¹; la traduction reproduit, à l'évidence, l'enseignement oral du maître de Marjanovic, Narayana Mishra, avec les inévitables fautes qu'implique toute prise de notes.]

20. Rappelons que la position de Belvalkar est plus ambiguë, cf. *supra*, p. 94.

21. E.g., pour BhG XVIII 62, il donne *tatprasādāt*, qui est le texte de la vulgate, en contradiction avec le texte du GAS, qui lit *matprasādāt* (voir *infra*, p. 98).

Le texte sous-jacent aux traductions de Gnoli et de Marjanovic n'est autre, semble-t-il, que le texte de Lakshman Joo (les traducteurs étant étonnamment peu explicites sur ce point). Celui que suit Sharma est le texte de Pansikar, avec, pour la *Gītā*, consultation occasionnelle des variantes cachemiriennes de la « Critical Edition » du MBh.

On observe donc qu'il y a peu d'éditions du texte. D'autre part, de ces quatre traductions, seule celle de Sankaranarayanan s'appuie sur un véritable travail d'édition de texte (même si cette édition reproduit pour l'essentiel celle de Lakshman Joo). Elle a, de surcroît, le mérite d'être abondamment annotée.

1.3. *Le projet en cours*

État des choses qui rend légitime, voire nécessaire, notre projet d'éditer et de traduire le GAS avec le texte cachemirien qu'il commente.

C'est à cette fin que nous avons collecté le plus grand nombre possible de manuscrits du GAS, dont sept manuscrits en śārādā, qui, après le premier travail de collationnement, se sont avérés beaucoup plus corrects que les manuscrits nāgarī. Nos manuscrits proviennent, pour l'essentiel, des bibliothèques de la Benares Hindu University, du Bhandarkar Oriental Research Institute de Poona, et, en particulier pour les manuscrits en śārādā, des bibliothèques de Jammu et de Srinagar, grâce à la bienveillante intervention du Dr Karan Singh, Maharajah de l'état du Jammu et Cachemire.

Quatre de nos manuscrits ont également le texte de la *Gītā*, ce qui montre qu'il est difficile de séparer un commentaire de son *mūla*²². Néanmoins, il va sans dire, la reconstitution de la *Gītā* cachemirienne, ou, du moins, de la *Gītā* cachemirienne qu'Abhinavagupta avait sous les yeux, est une entreprise semée d'embûches, puisque ceux des manuscrits du GAS qui présentent une *Gītā* plus proche de la vulgate que de la recension cachemirienne peuvent aussi bien être fautifs (précisément sous l'influence d'une vulgate jouissant d'une diffusion plus large).

Par conséquent, nous ne pouvons pas nous fier à nos seuls manuscrits du GAS pour constituer le *mūla* d'Abhinavagupta. Il faut également comparer ce dernier avec ce que l'on peut reconstruire comme étant le *mūla* des trois autres commentateurs de la *Gītā* cachemirienne, ainsi qu'avec ces témoignages supplémentaires que sont la *Bhāratamañjarī* ou des citations de la *Gītā* cachemirienne présentes dans d'autres textes.

On ajoutera toutefois que l'une des difficultés majeures pour un travail d'édition de ce texte est d'apprécier ce qui, dans la *Gītā* cachemirienne reconstruite à partir d'un commentaire donné, lui appartient en propre, et ce qui relève de l'influence plus ou moins subreptice de la vulgate. Ainsi l'ancienne rivalité entre vulgate et recension cachemirienne affleure-t-elle aujourd'hui encore dans le texte électronique (le *e-text*) de l'édition de Lakshman Joo saisi par le Muktabodha Indological Research Institute : en maints endroits, le texte établi par Lakshman Joo est altéré, contaminé par le souvenir que le copiste moderne a de la vulgate.

22. Litt. : sa « racine », le texte qu'il commente.

2. Lectures du Gītārthasaṃgraha

Dans le même temps que nous travaillions à l'établissement de l'ensemble textuel (GAS et *Gītā* cachemirienne), nous en avons examiné la teneur, afin d'en déterminer les principaux enjeux. La place manque ici pour s'en expliquer en détail. Nous nous bornerons à quelques observations.

Comme il arrive souvent, l'auteur, ici Abhinavagupta, dit l'essentiel dans l'introduction et dans la conclusion. Nous avons, en effet, commencé par la fin : le commentaire au chapitre XVIII de la *Gītā*. Selon le GAS, BhG XVIII 61-63 donne l'une des clés de la *Gītā* et de son exégèse :

*īśvaraḥ sarvabhūtānāṃ hṛdy eṣa vasate 'rjuna*²³ /
bhrāmāyan sarvabhūtāni yantrārūḍhāni mayāyā // 61
tam eva śaraṇaṃ gaccha sarvabhāvena bhārata /
*matprasādāt*²⁴ *paraṃ siddhiṃ*²⁵ *sthānaṃ prāpsyasi śāsvatam* // 62
iti te jñānam ākhyātaṃ guhyād guhyataraṃ mayā /
vimṛśyaitad aśeṣeṇa yathecchasi tathā kuru // 63

Ce Seigneur, ô Arjuna, réside dans le cœur de tous les êtres, /
Faisant, par sa *māyā* [son pouvoir d'illusion]²⁶, tourner tous les êtres juchés sur
une machine. // 61

De tout ton être, prends refuge en lui seul, ô Bharatide. /

Par ma grâce, tu atteindras la perfection suprême, le séjour éternel. // 62

Ainsi t'ai-je exposé ce savoir, le secret des secrets. /

Après l'avoir médité tout entier, agis comme il te plaira. // 63

Le GAS lit, en effet, dans ces trois vers du dernier chapitre, l'exigence d'ésotérisme que pose la *Gītā*, et se charge de révéler en quoi consiste cette signification ésotérique du texte, qui est ici (il faut le souligner) celui de la recension cachemirienne (voir n. 23-25). C'est là qu'intervient la lecture śivaïte que le GAS donne de la *Gītā*, puisque « ce savoir, le secret des secrets » que Kṛṣṇa/Vāsudeva dit avoir enseigné à Arjuna, c'est ce qui fait l'essence de la doctrine śivaïte : la non-dualité.

Voici le passage du GAS *ad loc.* :

tam eva śaraṇaṃ gaccha ity upakramya matprasādāt iti nirvāhavākyaṃ abhidhadhad
bhagavān paramātmanam īśvaraṃ vāsudevaṃ caikatayā yojayātīti / *tad evedaṃ*
jñānam uktam / *guhyāt — vedāntād api guhyam — paramādvaitaprakāśanāt* / *etac*
cāśeṣeṇa vimṛśyati — tātparyam atra vicāryety arthaḥ / *tac ca tātparyaṃ yathāvasaram*
asmābhiḥ śṛṅgagrāhikayaiva prakāśitaṃ yady api tathāpi sphuṭam aśeṣavimarśanaṃ
pradarśyate upādeyatamaṃ hy adaḥ / *nāsmiṃ nirūpyamāṇe śrūyamāṇe vā matis*
tṛpyati //

[Par son discours] commençant à « prends refuge en lui », et s'achevant avec la phrase conclusive : « par ma grâce », le Bienheureux [Bhagavān = Kṛṣṇa, tel que désigné dans le titre du poème] conjoint en une forme unique le Seigneur (*īśvara*, v. 61) qui est le Soi suprême (*paramātman*) et Vāsudeva [lui-même, Kṛṣṇa/Vāsudeva].

23. Vulgate : *hṛddeṣe 'rjuna tiṣṭhati*.

24. Vulgate : *tatprasādāt*.

25. Vulgate : *śāntim*.

26. Sur la *māyā*, pouvoir (énergie) d'illusion, voir, notamment, L. Bansat-Boudon et K. D. Tripathi 2011, p. 126 sqq.

Ce savoir a été enseigné – « [plus secret] que tout secret (v. 63b) » – i. e., un secret [plus secret] que le Vedānta lui-même [les Upanishads elles-mêmes]²⁷, en ce qu’il révèle la non-dualité suprême (*paramādvaita*). « Après l’avoir médité tout entier (v. 63c) », signifie « après avoir réfléchi à son sens véritable (*tātparya*) ». Et ce sens véritable, il est vrai, nous l’avons révélé, quand l’occasion s’en présentait, de façon directe²⁸. Toutefois, ce sens très remarquable, en vérité, nous l’avons montré [ici] de façon lumineuse (*sphuṭa*), si bien qu’il fait l’objet d’une réalisation (*vimarśana*) parfaite. La pensée ne se lasse pas [de ce savoir], qu’il soit objet de description ou d’audition [= qu’on soit maître ou disciple].

En d’autres termes, Kṛṣṇa/Vāsudeva parle de lui-même, quand il fait du Seigneur qui est le Soi suprême le refuge ultime. Ainsi l’être empirique qu’est Kṛṣṇa/Vāsudeva ne se distingue-t-il pas du Soi suprême, qui est le Seigneur (GAS *ad* v. 61). Le sens véritable de la *Gītā* est la non-dualité suprême (celle des śivaïtes, il va sans dire, plus absolue que la non-dualité des Vedāntin eux-mêmes), et nous, śivaïtes, en faisons ici la révélation nécessaire à sa pleine réalisation, elle dont ne se lassent ni le maître ni le disciple (GAS *ad* v. 62-63).

Il y aurait encore beaucoup à dire sur ce très riche passage (notamment sur la notion śivaïte de *māyā*), mais nous réservons cela pour un autre essai²⁹.

Le cours de notre réflexion nous a ramenée au commencement du GAS et de la *Gītā*, à savoir les strophes préliminaires et propitiatoires (*maṅgalaśloka*) du commentaire d’Abhinavagupta. Il enseigne, d’emblée, au long des six strophes, le principal enjeu de la *Gītā*, à savoir la délivrance (*mokṣa*), qui est aussi, rappelle Abhinavagupta, objet d’enseignement dans le MBh. Toutefois, le MBh traite également des trois autres « buts de l’homme » (*puruṣārtha*). Au sein du récit épique, c’est donc la *Gītā* – enclavée dans l’épopée, et lieu de cristallisation de ses raisonnements – qui fait de la délivrance son objet privilégié. C’est ce qu’énoncent les strophes 2 à 4³⁰ :

*dvaipāyanena muninā yad idaṃ vyadhāyi
śāstram sahasraśatasammitam atra mokṣaḥ /
prādhānyataḥ phalatayā prathitas tadanya-
dharmādi tasya pariṣayituṃ pragṭam // 2
mokṣas ca nāma sakalāpravibhāgarūpa-
sarvajñasarvakaraṇādīśubhasvabhāve /
ākāṅkṣayā virahite bhagavaty adhīse*

27. Litt. : « plus secret que tout secret ». Le GAS, ici, offre une clé, glosant *guhya*, « secret », par *vedānta*, la « fin du Veda », c’est-à-dire les Upanishads (terme dont l’un des sens possibles est précisément « secret »), qui sont la dernière strate du texte védique. Toutefois, le vocable « fin du Veda » fait aussi référence, probablement, à l’école philosophique qui s’est donnée à elle-même le nom de Vedānta (l’Advaita Vedānta).

28. Litt. « en prenant [la bête] par les cornes ».

29. Sur la notion śivaïte de *māyā*, voir L. Bansat-Boudon 2008, p. 60-62 ; L. Bansat-Boudon 2014, p. 73-74.

30. La strophe 5 anticipe sur le commentaire à BhG XVIII 61-63 que nous avons examiné *supra* : *tāsv anyaiḥ prāktanair vyākhyāḥ kṛtā yady api bhūyasā / nyāyyas tathāpy udyamo me tadgūḍhārthaprakāśakah //*, « Bien que d’autres qui m’ont précédé l’aient [la *Gītā*] longuement commentée, mon entreprise [de la commenter à mon tour] est légitime *puisqu’elle en révèle le sens caché* ».

nityodite laya iyān prathitah samāsāt // 3
yady apy anyaprasaṅgeṣu mokṣo nāmātra gīyate /
tathāpi bhagavadgītāḥ samyak tatprāptidāyikāḥ // 4

Dans ce *śāstra* [le MBh], composé par le Sage Dvaipāyana, qui compte cent mille vers, la délivrance a été présentée comme le premier but à atteindre. Cependant, les autres buts, tels que le *dharma*, ont été [également] décrits pour servir à la délivrance. (2)

Et la délivrance, en vérité, a été présentée avec concision comme cela seulement : l'absorption dans le Seigneur suprême, éternellement présent, exempt de tout désir, indivision absolue, doué de la nature faste qui consiste en omniscience, omnipotence et autres [pouvoirs]. (3)

Bien que, dans ce texte [le MBh], en vérité, la délivrance soit également célébrée en d'autres occasions, c'est la *Bhagavadgītā* qui permet véritablement d'y accéder. (4)

Or il n'y a pas de tension entre les deux enjeux premiers du texte tels qu'ils sont énoncés au début et à la fin du GAS. À savoir, la révélation de la non-dualité, dans le commentaire au chapitre XVIII, et, dans les *maṅgalaśloka*, la constitution de *mokṣa* en *puruṣārtha* suprême. Car – telle est la contribution śivaïte à l'interprétation de la *Gītā* – la délivrance est un corrélat de la non-dualité absolue que pose le śivaïsme du Cachemire, en particulier l'école de la Pratyabhijñā à laquelle appartient Abhinavagupta. Comment ? C'est que la « délivrance » (*mokṣa* ou *mukti*) est, dans ce système, conçue comme « délivrance en cette vie » (*jīvanmukti*). Autrement dit, la « délivrance en cette vie » n'est rien d'autre que la reconnaissance (*pratyabhijñā*) par chacun, en son for intérieur, de sa non-différence d'avec le Seigneur, et cela implique que l'expérience de cette identité d'essence avec le Seigneur (ou la réalité suprême) advienne en cette vie-même, et non après la mort.³¹

Tel est précisément le sens qu'il faut lire, indirectement, sous le sens exprimé du 1^{er} *maṅgalaśloka* :

ya eṣa vitatasphuradvividhabhāvacakrātmakāḥ
parasparavibhedavān viṣayatām upāgacchati /
yadekamayabhāvanāvaśata ety abhedānvayaṃ
sa śambhur aśivāpaho jayati bodhabhāsām nidhiḥ // 1

Lui [, le Soi suprême,] est au principe de la roue des entités multiples qui s'épanouit immensément. Et, quand il a assumé leurs différences mutuelles, il accède à la condition d'objet de l'expérience³². [Néanmoins], quand [le yogin] a réalisé l'unité de ce [principe suprême] à force de méditation³³, il accède à la non-différence. Gloire à ce Śambhu, destructeur de tout ce qui est néfaste, soleil de conscience.

S'il est vrai que le terme de *jīvanmukta*, le « délivré-vivant », n'est pas employé, ce n'en est pas moins lui que décrit la strophe liminaire, donnant ainsi la clé de toute l'exégèse d'Abhinavagupta. Celui « qui accède à la non-différence à force

31. Sur la question de la *jīvanmukti* dans la Pratyabhijñā et les courants de pensée qui l'ont précédée, voir nos travaux : L. Bansat-Boudon 2008, p. 63-64 ; L. Bansat-Boudon 2009 ; L. Bansat-Boudon et K. D. Tripathi 2011, p. 43-46 ; L. Bansat-Boudon 2013.

32. L'objet de l'expérience inclut sujets finis (*paśu*) et objets empiriques.

33. La *bhāvanā* est la « réalisation méditative » ou la « méditation réalisatrice » ; voir L. Bansat-Boudon et K. D. Tripathi 2011, p. 345-346.

de méditation » est tour à tour, et indifféremment, Śaṃbhu et le yogin, puisque Śaṃbhu est ce Parameśvara à qui rien n'est impossible, pas même de s'entraver lui-même pour se réduire, par jeu³⁴, à l'état de *paśu*. On part ainsi de l'unité – celui qui est au principe de la différence – et, passant par la dualité – le Seigneur et le monde phénoménal, lequel inclut le yogin –, on accède à la réalisation de l'unité d'essence de l'un et de l'autre. Ce sujet fini, qui s'est arraché à la gangue de la dichotomie sujet/objet, c'est le *jīvanmukta*.

Nous reviendrons sur plusieurs des thèmes de la *Gītā* et de son commentaire dans notre résumé des enseignements de l'année 2014-2015.

Références bibliographiques

- L. BANSAT-BOUDON 2008 : « Introduction au Śivaïsme non dualiste du Cachemire. Lectures du Paramārthasāra (2002-2007) », *Annuaire EPHE-SR (2006-2007)*, t. 115, Paris 2008, p. 57-65.
- L. BANSAT-BOUDON 2009 : « Grâce et pratique spirituelle dans le Śivaïsme non dualiste du Cachemire. Lectures du Paramārthasāra (2007-2008) », *Annuaire EPHE-SR (2007-2008)*, t. 116, Paris 2009, p. 67-74.
- L. BANSAT-BOUDON (éd., trad.) et K. D. TRIPATHI 2011 (trad.) : *An Introduction to Tantric Philosophy: The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja* [translated by Lyne Bansat-Boudon and Kamaleshadatta Tripathi. Introduction, notes, critically revised Sanskrit text, appendix, indices by Lyne Bansat-Boudon], Routledge, Londres-New York 2011 (Routledge Studies in Tantric Traditions 3).
- L. BANSAT-BOUDON 2012 : « L'Inde et l'impératif théâtral », dans E. FEUILLEBOIS-PIERUNEK (dir.), *Théâtres d'Asie et d'Orient : traditions, rencontres, métissages*, PIE Peter Lang, Bruxelles 2012 (« Dramaturgies »), p. 165-192.
- L. BANSAT-BOUDON 2013 : « The Contribution of Nondual Śaivism of Kashmir to the Debate on *jīvanmukti*: a Thematic Perspective on the Question of Periodization », dans E. FRANCO (dir.): *On Historiography and Periodization of Indian Philosophy, De Nobili Research Library*, Vienne 2013 (Publications of the De Nobili Research Library 37), p. 307-325 [Actes de la 14^e World Sanskrit Conference, Kyoto, septembre 2009].
- L. BANSAT-BOUDON 2014 : « Une lecture śaiva de Bhartṛhari. Enquête sur une citation corrompue de l'*Abhinavabhāratī* », *Indologica Taurinensia* 37 (2011) [publ. en 2014], p. 37-74.
- L. BANSAT-BOUDON 2014a : « On Śaiva Terminology: Some Key Issues of Understanding », *Journal of Indian Philosophy* 42,1, *Special Issue on Śaiva Philosophy*, p. 39-97.

34. Le jeu (la *krīḍā*) de Śiva, le Seigneur suprême, s'incarne exemplairement dans le jeu de l'acteur, par quoi s'explique la figure de Śiva Natarāja, « Prince des acteurs » ; voir sur ce point L. Bansat-Boudon et K. D. Tripathi 2011, p. 87 ; L. Bansat-Boudon 2012, p. 190, n. 43 ; L. Bansat-Boudon 2014, p. 73-74 ; L. Bansat-Boudon 2014a, p. 66, n. 64.

- S. K. BELVALKAR 1939 : « The so-called Kashmir Recension of the Bhagavad-Gītā », *New Indian Antiquary* 2/4 (1939), p. 211-251.
- S. K. BELVALKAR 1941 (éd.) : *Śrīmad-Bhagavad-Gītā with the 'Jñānakarmasamuccaya' Commentary of Ānanda[vardhana]. Edited from an unique Śārada Ms.* Bilvakuñja Publishing House, Poona 1941.
- S. K. BELVALKAR 1945 (éd.) : *The Bhagavadgītā, being reprint of relevant parts of Bhīṣmaparvan from BOR Institute's edition of the Mahābhārata. For the first time critically edited by Shripad Krishna Belvalkar*, BORI, Poona 1945.
- J. A. B. van BUITENEN 1965 : « A Contribution to the Critical Edition of the Bhagavadgītā », *Journal of the American Oriental Society* 85/1 (1965), p. 99-109.
- T. R. CHINTAMANI 1941 (éd.) : *Śrīmadbhagavadgītā with Sarvatobhadra of Rājānaka Rāmakaṇṭha*, University of Madras, Madras 1941 (Madras University Sanskrit Series 14).
- F. EDGERTON 1932 : « The Kashmir Recension of the Bhagavad Gītā by F. Otto Schrader », *Journal of the American Oriental Society* 52/1 (1932), p. 68-75.
- R. GNOLI 1976 (trad.) : *Il Canto del Beato (Bhagavadgītā)* [trad. de la Gītā cachemirienne et du GAS], Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turin 1976.
- T. KATO 2011 : *The First Two Chapters of Bhāskara's Śārīrakamīmāṃsābhāṣya : Critically Edited with an Introduction, Notes and an Appendix*. Online Publication, ULB Sachsen-Anhalt, 2011 : <http://digital.bibliothek.uni-halle.de/hs/urn/nbn:de:gbv:3:4-9304> (février 2015).
- T. KATO 2014 : « A Note on the Kashmirian Recension of the Bhagavadgītā: Gītā Passages Quoted in Bhāskara's Gītābhāṣya and Brahmasūtrabhāṣya », *Journal of Indian and Buddhist Studies* 62/3 (2014), p. 1144-1150.
- M. KAUL SHĀSTRĪ 1943 (éd.) : *The Bhagavadgītā with the Commentary called Sarvatobhadra by Rājānaka Ramakaṇṭha*, Research Department, Jammu & Kashmir Government, Srinagar 1943 (Kashmir Series of Texts and Studies 64).
- Ramchandrasastri KINJAWADEKAR 1929-1936 (gén. éd.) : *Shriman Mahābhāratam, with Bhārata Bhāwadeepa* par Nīlakantha, Citrashala Press, Poona 1929-1936, 8 vol.
- LAKSHMAN RAINA [LAKSHMAN JOO] 1933 (éd.) : *Śrīmad Bhagavad Gītā with Commentary by Mahāmaheśvara Rājānaka Abhinavagupta*, Kashmir Pratap Steam Press, Srinagar 1933.
- B. MARJANOVIC 2002 (trad.) : *Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gita. Gītārtha Saṃgraha*, Indica Books, Delhi 2002.
- W. L. SHĀSTRĪ PANŚĪKAR [V. L. S. PANSIKAR] 1912 (éd.) : *The Bhagavadgītā with the Śāṅkara-bhāṣya comm. and the subcomm. of Ānandagiri, the Nīlakaṇṭhī comm., the Bhāṣyotkarṣadīpikā comm. of Dhanapati, the Śrīdhari comm., the Gītārthasaṅgraha comm. of Abhinavagupta, and the Gūḍārthadīpikā of Madhusūdana with the Gūḍārthatattvāloka subcomm. of Dharmadatta (Bacchāśarman)*, Nirṇaya Sagar Press, Bombay 1912.
- V. RAGHAVAN 1969 : « Bhāskara's Gītābhāṣya », *Weiner Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 12-13, p. 281-294.

- S. SANKARANARAYANAN 1985 (éd., trad.) : *Śrīmadbhagavadgītā with Gītārthasaṅgraha of Abhinavagupta*, Śrī Venkateswara University, Oriental Research Institute Tirupati, Tirupati 1985 (S.V. University Oriental Series 11). [Part. 1 : texte ; Part. 2 : trad.].
- F. O. SCHRADER 1930 (éd.) : *The Kashmir recension of the Bhagavadgītā*, Kohlhammer, Stuttgart 1930 (Contributions to Indian philology and history of religion 3).
- F. O. SCHRADER 1935 : « On the Form of the Bhagavadgita Contained in the Kashmirian Mahabharata », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1935), p. 146-149.
- A. SHARMA 1983 (trad.) : *Gītārthasaṅgraha, translated with an introductory study*, Brill, Leyde 1983.
- SUBHADRA JHA [Subhadropādhyāya] 1965 (éd.) : *Bhagavadgītā Bhāṣya by Bhāskarācārya [Śrīmadbhagavadgītāyāḥ : bhagavadāśayānusaraṇābhīdhāna bhāṣyaṃ bhagavadbhāskaraviracitam]*, Varanaseya Sanskrit Vishvavidyalaya . Bénarès 1965 (Sarasvatī Bhavana Granthamālā 94).
- S. N. TĀḌAPATRĪKARA 1939 (éd.) : *Sarājānakarāmakavikṛtasarvatobhadrākhyāṭikā yutā Kāśmīrapāthānusariṇī Śrīmadbhagavadgītā* [édition du *Sarvatobhadra* de Rāmakaṇṭha], Ānandāśrama Press, Poona (Ānandāśrama Sanskrit Series 112).

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

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

